



LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA

CULTORES DA VINHA SAGRADA

ÍNDIOS E
JESUITAS NA
MISSÃO DA
SERRA DE
IBIAPABA
(SÉCULO XVII)



REITORA

Ângela Maria Paiva Cruz

VICE-REITOR

José Daniel Diniz Melo

DIRETORIA ADMINISTRATIVA DA EDUFNRN

Luis Passeggi (Diretor)

Wilson Fernandes (Diretor Adjunto)

Judithe Albuquerque (Secretária)

CONSELHO EDITORIAL

Luis Passeggi (Presidente)

Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra

Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha

Anne Cristine da Silva Dantas

Christianne Medeiros Cavalcante

Edna Maria Rangel de Sá

Eliane Marinho Soriano

Fábio Resende de Araújo

Francisco Dutra de Macedo Filho

Francisco Wildson Confessor

George Dantas de Azevedo

Maria Aniolly Queiroz Maia

Maria da Conceição F. B. S. Passeggi

Maurício Roberto Campelo de Macedo

Nedja Suely Fernandes

Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento

Paulo Roberto Medeiros de Azevedo

Regina Simon da Silva

Richardson Naves Leão

Rosires Magali Bezerra de Barros

Tânia Maria de Araújo Lima

Tarcísio Gomes Filho

Teodora de Araújo Alves

EDITORAÇÃO

Kamyla Alvares (Editora)

Alva Medeiros da Costa (Supervisora Editorial)

Natália Melão (Colaboradora)

Emily Lima (Colaboradora)

REVISÃO E NORMALIZAÇÃO

Margareth Pereira Dias (Língua Portuguesa)

DESIGN EDITORIAL

Michele Holanda (Coordenadora)

Rafael Campos (Capa e Miolo)



CULTORES DA VINHA SAGRADA

ÍNDIOS E
JESUITAS NA
MISSÃO DA
SERRA DE
IBIAPABA
(SÉCULO XVII)

Coordenadoria de Processos Técnicos
Catalogação da Publicação na Fonte.UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Maia, Lício de Oliveira.

Cultores da vinha sagrada [recurso eletrônico] : índios e jesuítas na missão da Serra de Ibiapaba (Século XVII) / Lício de Oliveira Maia. – Natal, RN : EDUFRN, 2017.
292 p. : PDF ; 14.060 Kb.

Modo de acesso: <http://repositorio.ufrn.br>
ISBN 978-85-425-0737-9

1. Jesuítas – Missões – Ibiapaba, Serra da. 2. Índios – Ibiapaba, Serra da. 3. Brasil – História – Período colonial, 1500-1822. I. Título.

RN/UF/BCZM

2017/48

CDD 981.03

CDU 94(81).024

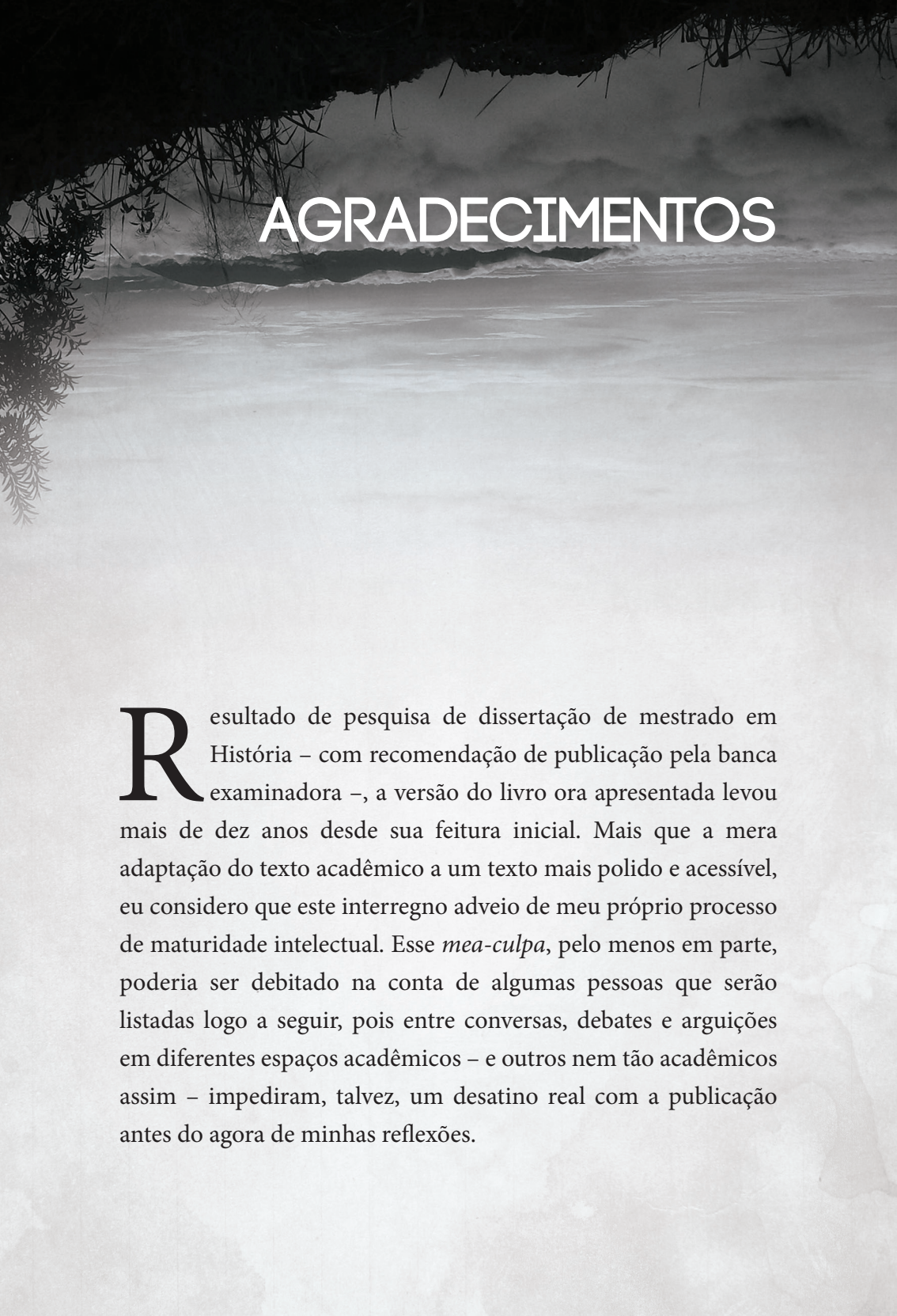
À dona Tereza, força em todos os sentidos!
Ao seu Maia, sempre temperamental!
(*in memoriam*).

À Alana e ao Pedro (que também nasceu
Paulo), bússolas de minha vida!



Agradecimentos	7
Prefácio	10
Apresentação: Nas sendas da vinha	15
<i>Capítulo I:</i>	
Milícia de Jesus Cristo nas Serras de Goapava	30
1.1 Obstáculo a ser superado, caminho a ser percorrido	31
1.2 Missão como expansão da fé, da lei e do rei.....	57
1.3 Olhos no Céu e olhos na Terra.....	79
<i>Capítulo II:</i>	
Desordem e heresia na República de Baco	105
2.1 Ordenar para converter	106
2.1.1 Os negros penhascos	115
2.1.2 A contabilidade da salvação.....	123
2.2 Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões.....	139
<i>Capítulo III:</i>	
Leituras e leitores na experiência colonial	175
3.1 Alguns dos ditos índios estimam muito um papel.....	176
3.2 A disputa pelo sagrado.....	202
3.3 De Caraíba a Amanaíara: trajetórias e construções.....	222
3.3.1 Um profeta no sertão colonial	223
3.3.2 Mártir na Ibiapaba, mártir do Maranhão.....	229
3.3.3 Amanaíara: Senhor da Chuva.....	246
Considerações finais.....	265
Referências	270
Sobre o autor	292

CLIMÁRIO



AGRADECIMENTOS

Resultado de pesquisa de dissertação de mestrado em História – com recomendação de publicação pela banca examinadora –, a versão do livro ora apresentada levou mais de dez anos desde sua feitura inicial. Mais que a mera adaptação do texto acadêmico a um texto mais polido e acessível, eu considero que este interregno adveio de meu próprio processo de maturidade intelectual. Esse *mea-culpa*, pelo menos em parte, poderia ser debitado na conta de algumas pessoas que serão listadas logo a seguir, pois entre conversas, debates e arguições em diferentes espaços acadêmicos – e outros nem tão acadêmicos assim – impediram, talvez, um desatino real com a publicação antes do agora de minhas reflexões.

Na Universidade Federal do Ceará – UFC, à professora Adelaide Gonçalves pela rica companhia desde a Iniciação Científica. Aos professores Régis Lopes e Frederico de Castro Neves as minhas considerações à seriedade e ao rigor teórico com que conduziram suas disciplinas durante o curso de mestrado. Aos professores Franck Ribard e Francisco Pinheiro e à professora Maria Sylvia Porto Alegre por terem participado de minha banca de qualificação.

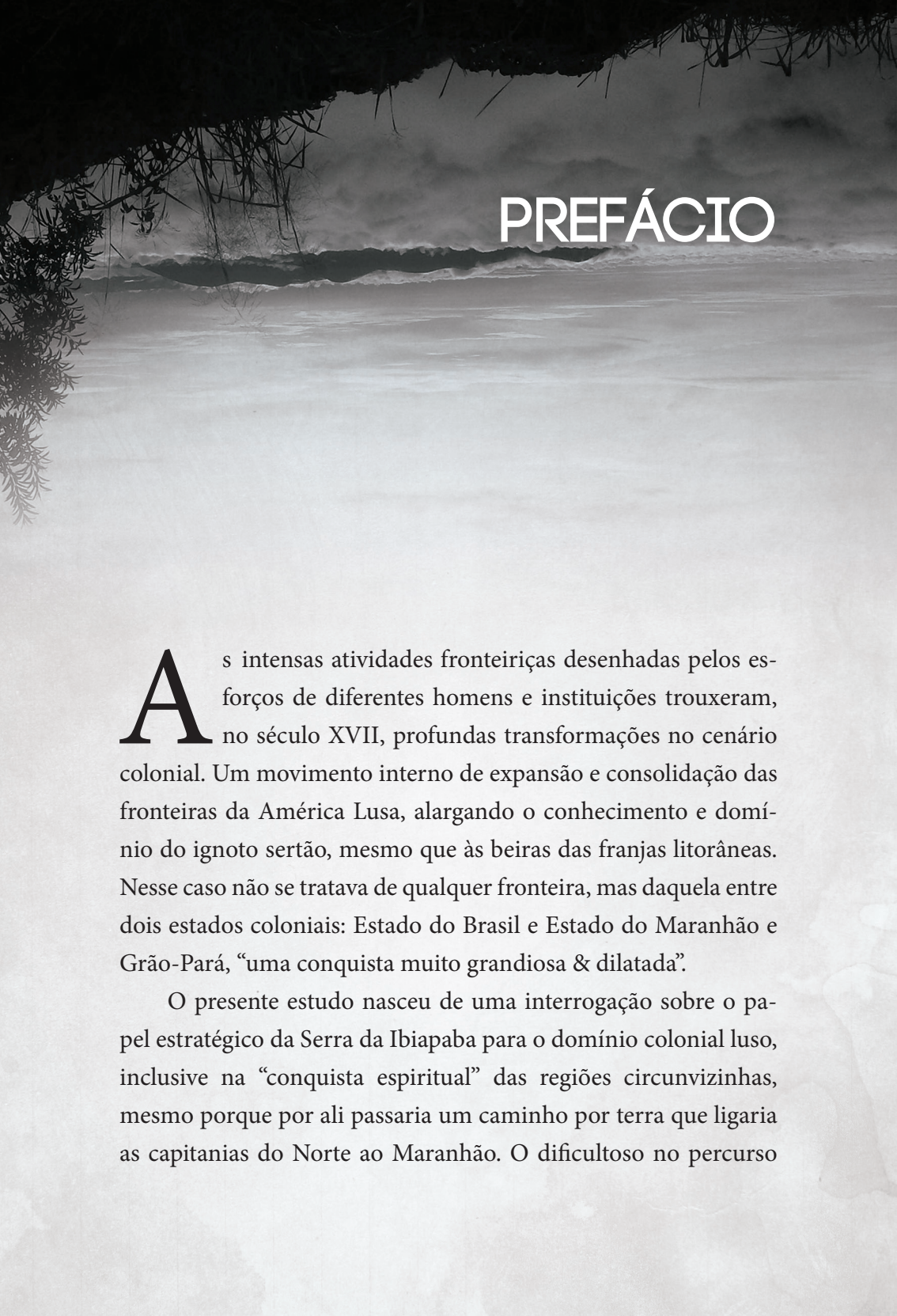
Na Unicamp, minha dívida é com a excelência de seu corpo docente, especialmente, em encontros e seminários junto aos professores da linha de pesquisa História Social da Cultura. Na disciplina de História Indígena e do Indigenismo, à professora Nádia Farage que ofereceu a mim e a meus colegas uma fecunda discussão das principais visões acerca da “nova história indígena”. Aos colegas da disciplina, minha gratidão à cumplicidade no rico ambiente acadêmico, em particular, ao pernambucano Edson Silva – minha referência nordestina “típica” na Grande São Paulo. A ele devo ainda sua arguta leitura de minhas primeiras páginas e envio ininterrupto de textos, teses e referências bibliográficas.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES o auxílio financeiro nos vinte e quatro meses de mestrado, possibilitando-me viagens no Ceará e em São Paulo e na minha permanência, na Unicamp, com pesquisas realizadas também em bibliotecas na USP e PUC-SP.

Em viagem para Barão Geraldo, não poderia deixar de mencionar os colegas Mônica Nunes e Linhares (“o Chico”), afinal, jun-

tos enfrentamos as intempéries e incertezas desse percurso. Suas paciências e ajudas incondicionais – de Fortaleza a Jabaquara, de Jabaquara a Campinas, de Campinas a São Paulo –, nos irmanou para sempre numa experiência de vida inesquecível!

À banca final de defesa de mestrado meus sinceros agradecimentos. Foram mais de quatro horas de interlocução, cujas minhas anotações – hoje amareladas – serviram como suporte na correção final deste livro. À Isabelle Braz Peixoto da Silva, pelas argutas observações e cumplicidade intelectual com a temática dos índios coloniais; ao John Manuel Monteiro, pelo que ele representa; por fim, meu agradecimento pessoal ao professor Eurípedes Antônio Funes, orientador e cúmplice de minhas angústias e discussões ao longo desta trajetória.



PREFÁCIO

As intensas atividades fronteiriças desenhadas pelos esforços de diferentes homens e instituições trouxeram, no século XVII, profundas transformações no cenário colonial. Um movimento interno de expansão e consolidação das fronteiras da América Lusa, alargando o conhecimento e domínio do ignoto sertão, mesmo que às beiras das franjas litorâneas. Nesse caso não se tratava de qualquer fronteira, mas daquela entre dois estados coloniais: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará, “uma conquista muito grandiosa & dilatada”.

O presente estudo nasceu de uma interrogação sobre o papel estratégico da Serra da Ibiapaba para o domínio colonial luso, inclusive na “conquista espiritual” das regiões circunvizinhas, mesmo porque por ali passaria um caminho por terra que ligaria as capitanias do Norte ao Maranhão. O dificultoso no percurso

não era apenas a natureza hostil e sim um obstáculo vivo, atuante, pensante, negociador, histórico – os índios da serra da Ibiapaba.

Serra Grande da Ibiapaba, uma fronteira desconhecida em território maranhense; ali vários personagens se entrecruzaram. Lugar estratégico de onde se poderia alcançar a chapada do Araripe, a Capitania do Piauí e fincar bases para a consolidação de defesa e ocupação do Maranhão sob o domínio francês (1594 – 1614). Uma dupla concepção de conquista – militar e religiosa – levada a cabo no processo de produção do espaço.

A paisagem de uma pesquisa, e por esta a composição de lugar, indica os pontos de referências entre os quais se desenrolam ações e um caminhar plural de múltiplos sujeitos que se entrecruzaram na Ibiapaba; o devassamento do espaço, naquele contexto, implicava a configuração de uma paisagem cristã e a ordenação das coisas da natureza, dos silvícolas e de suas vivências culturais, segundo os moldes dominantes da cultura europeia. Prática daqueles que cultivam e acrescentam terras e almas aos territórios em expansão.

As ações missionárias jesuíticas já foram estudadas por muitos. Poucos, no entanto, debruçaram-se sobre essas práticas em outras regiões específicas das capitanias do Norte. Esta foi a escolha de Lígio Maia ao elaborar seu projeto de pesquisa para o mestrado em história social na UFC, cuja dissertação resultou de cuidadosa investigação em variado *corpus* documental, agora transformada em livro, focalizando a chapada da Serra Grande da Ibiapaba. Seu trabalho não apenas lança luz sobre relevantes aspectos da história colonial – em uma conjuntura muito específica

no âmbito político internacional e local – como descortina aspectos importantes da complexa realidade vivenciada tanto por missionários quanto pelas diferentes sociedades indígenas na prática histórica concreta. Cabe ressaltar, no entanto, que não se busca construir aqui uma história dos jesuítas no Maranhão e no Ceará.

O serviço militar e o ideal missionário, honra, heroísmo e santificação “a serviço de Deus e de Sua Majestade”, marcaram a escrita das guerras de conquistas no século XVII. No exame das tensões do processo de instalação da missão da Ibiapaba, Lígio não se contentou com o plano geral. Ajustou o foco de suas lentes para examinar com mais vagar uma documentação coeva, buscando entender esse movimento local no âmbito geral da política portuguesa e deslindar os significados de esforços e compreensão dos múltiplos objetivos perseguidos por diferentes homens e instituições diante de suas concepções de mundo e de cultura, a partir do lugar que ocupavam naquela sociedade.

Com uma elaborada análise o documental, o autor segue as sendas das inúmeras tentativas dos missionários em lançar as bases da religião cristã entre as sociedades indígenas da Serra, na busca do controle de suas práticas e costumes, principalmente, devido à “desordem” e “heresia” provocadas por aqueles que Vieira denominou “índios de Pernambuco”.

A experiência inaciana se iniciou com a viagem dos padres Francisco Pinto e Luiz Figueira (1607/1608), momentos marcados pela morte “sacrificial de Francisco Pinto”, o *Paí-Pina* apreendido na cosmologia Tabajara como Amanaiara, o Senhor da Chuva.

Quase meio século depois, os missionários Pedro Pedrosa, Antônio Ribeiro e Gonçalo Veras, sob a supervisão de Antônio Vieira, voltam àquela serra. Período fecundo de disputas entre missionários, colonos e representantes do poder local, pelo apossamento da mão de obra indígena, amparados nas práticas do resgate e “na guerra justa”, vigentes a partir da lei de 1611. Por fim, quase um século após a morte de *Paí-Pina*, os Padres Ascenso Gago e Manoel Pedroso fundaram, em 1700, a Aldeia de Nossa Senhora da Assunção. Momento de profícua escrita jesuítica sobre essa ação missionária de conquista de almas e de novos espaços.

Os índios estavam lá, diante de seus olhos, sementes que deviam ser cultivadas na vinha espiritual, mas, era necessário nomeá-los e traduzi-los. Impor sua própria vontade ao outro implica não o considerar parte da nova humanidade de que faz parte, é precisamente tê-los como de civilização inferior.

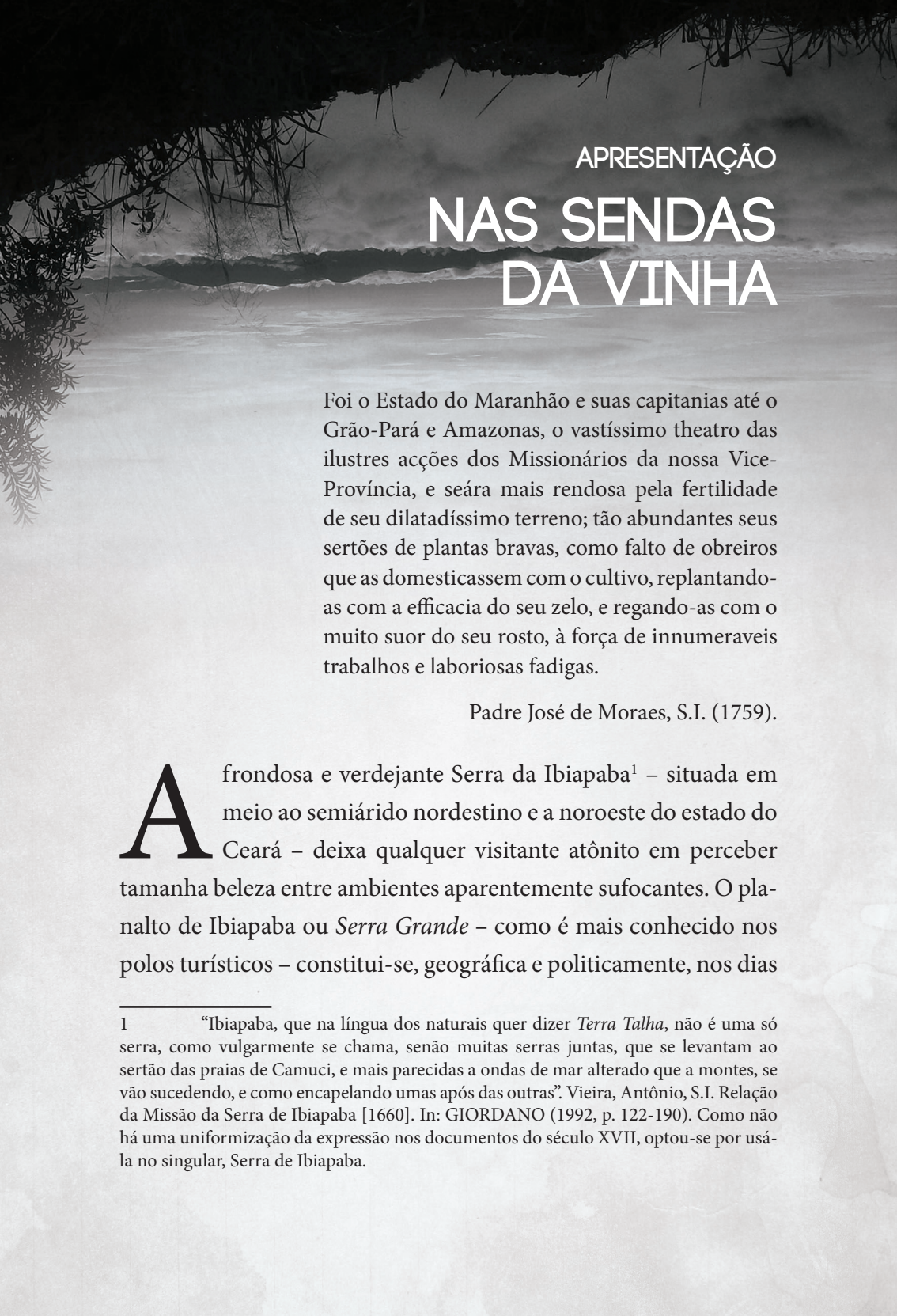
Observe-se que o processo colonial não se deu de maneira plena e uniforme, no sentido de ter sido concebido com respeito às diferenças culturais dos povos nativos, mesmo entre os inácianos, tidos por protetores dos povos indígenas. As culturas das sociedades nativas em contato devem ser nulificadas. Há confrontos de olhares, e de concepções de mundo, permeados pela lógica do não reconhecimento do outro: gostamos de nós e estranhemos as diferenças entre os humanos. No entanto, se houve leituras e traduções por parte dos inácianos, os jesuítas também foram traduzidos como seres estranhos ao mundo material e à cosmologia indígena. Táticas e alianças, leituras e traduções, de ambos os lados, marcaram esse processo fronteiriço.

Para se compreender a experiência desses agentes históricos, algumas categorias analíticas como: prudência, obediência jesuítica e cultura, foram fundamentais no trabalho catequético de identificar e classificar o outro. Todavia, o aparato analítico para o entendimento desse processo histórico se ancora na tradução aqui configurada como categoria chave na escrita do, e sobre, o processo relacional entre os nativos e os chegantes. A decisão de trabalhar a categoria de tradução se dá por sua riqueza analítica e pela própria dinamicidade conceitual, principalmente, se se pensar a relação construída no encontro colonial como um processo não apenas de mão dupla, mas de muitas mãos, de idas e vindas e formas transversais, que, não raro, chegava mesmo a convergir num único sentido de entendimentos.

Por fim, faço minhas as palavras do autor: a vinha requer atenção, faz-se necessário observar a imprevisibilidade do tempo, entender suas particularidades: tempo de lavrar a terra, tempo de jogar as sementes, tempo de regá-las e, por fim, tempo de espera. A colheita – objetivo final de todo o trabalho – é também momento de festa, de comemorações, pois, chegou o momento de recolher os frutos, contabilizar e dividir a abundância.

O resultado que o leitor tem agora em mãos é obra de boa safra, de grande valor historiográfico. É assim o presente livro.

Eurípedes Funes



APRESENTAÇÃO

NAS SENDAS DA VINHA

Foi o Estado do Maranhão e suas capitânias até o Grão-Pará e Amazonas, o vastíssimo theatro das ilustres acções dos Missionários da nossa Vice-Província, e seára mais rendosa pela fertilidade de seu dilatadíssimo terreno; tão abundantes seus sertões de plantas bravas, como falto de obreiros que as domesticassem com o cultivo, replantando-as com a efficacia do seu zelo, e regando-as com o muito suor do seu rosto, à força de innumeraveis trabalhos e laboriosas fadigas.

Padre José de Moraes, S.I. (1759).

A frondosa e verdejante Serra da Ibiapaba¹ – situada em meio ao semiárido nordestino e a noroeste do estado do Ceará – deixa qualquer visitante atônito em perceber tamanha beleza entre ambientes aparentemente sufocantes. O planalto de Ibiapaba ou *Serra Grande* – como é mais conhecido nos polos turísticos – constitui-se, geográfica e politicamente, nos dias

1 “Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer *Terra Talha*, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão das praias de Camuci, e mais parecidas a ondas de mar alterado que a montes, se vão sucedendo, e como encapelando umas após das outras”. Vieira, Antônio, S.I. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: GIORDANO (1992, p. 122-190). Como não há uma uniformização da expressão nos documentos do século XVII, optou-se por usá-la no singular, Serra de Ibiapaba.

atuais, numa faixa montanhosa que se inicia a 40 km do litoral e se estende 110 km aos confins ocidentais em território cearense abrangendo as cidades de Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, Ipu, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará (COSTA FILHO, 2004).

Entretanto, escapa ao observador entretido a realidade de um passado colonial, mais precisamente do século dezessete, em que as fronteiras do recém-conquistado território português estavam ainda em processo de integração. Mas não se tratava de qualquer território, antes, porém, a fronteira entre dois estados coloniais: Estado do Brasil e Estado do Maranhão. Este último, entendido como território ainda desconhecido, “uma conquista muito grandiosa, & dillatada”, na precisa descrição do capitão Symão Estácio da Sylveira, em 1624, que se iniciava na capitania de Ceará e se estendia até as possessões hispânicas, que urgia a premência do domínio de sua majestade e reconhecimento de seus representantes coloniais (SYLVEIRA, 1974 [1624])².

Essa foi à preocupação subsumida que perpassou todo o discurso produzido, nas primeiras décadas, referente a esse desafio que apresentava ser a imensa região maranhense. Por conseguinte, tal obstáculo não era apenas, como possa parecer, o extasiante caminho por terra enfrentando a natureza hostil e cheia de animais que, certamente nos lembrariam das pragas bíblicas – cobras,

2 Ao longo deste trabalho, as referências documentais aparecerão com as suas respectivas datas de publicação junto com as datas coevas, entre colchetes. Com isso, espera-se passar ao leitor e a leitora os distintos contextos históricos das referidas produções.

aranhas, sapos, ratos –, e mesmo, o íngreme percurso de suas franhas elevadas, mas sim um obstáculo vivo, atuante, pensante, negociador, agente histórico: os índios habitantes da Serra.

Compreendendo a realidade a partir de uma grande vinha onde os jesuítas seriam seus cultores – analogia recorrente nos textos inacianos –, as missões a Serra de Ibiapaba, durante esse período, foram marcadas por uma leitura ocidental e cristã dos missionários, que, carregados com sua visão Providencial de Mundo, iniciaram um longo processo de diálogo com os nativos, porém, apenas de forma parcial e nunca de respeito a sua alteridade plena. Nesse sentido, a palavra *Cultor*, escolhida rigorosamente, nos serve como título deste trabalho a partir do desdobramento de seus significados também no latim: *cultore* e *cultor*. O primeiro referindo-se àquele que se dedica a determinado estudo e que, como figura de linguagem, poderia referir-se, ainda, a alguém “que segue”, “acompanha”, que é partidário; o último termo, entretanto, mais próximo de nosso objeto, refere-se àquele “que cultiva”, “que cuida”, que “trata”, “que se ocupa de”, “que pratica”, enfim, aquele que cultiva sua prática (SARAIVA, 1993). Não menos instigante é deixar falar Rafael Bluteau (1638-1734), dicionarista setecentista: “Cultor, *Cultôr*. O que cultiva, favorece e acrescenta” (BLUTEAU, 1728).

Para enfrentar esse desafio, os padres usaram de instrumentais teóricos e/ou teológico em seu ministério, prescritos pelo fundador da Companhia de Jesus, Santo Inácio, nos documentos que regulavam o funcionamento interno da Ordem, sobretudo, nas suas *Constituições*, nos *Exercícios Espirituais* e nas suas

Fórmulas de fundação. Logo, os missionários estavam equipados com as ferramentas da *obediência* e da *prudência* inacianas que, diferentemente de outras ordens regulares, davam-lhes autonomia para julgar as próprias ações frente a situações coloniais que urgissem uma tomada de decisão sem titubeios – estratégia fundamental numa realidade onde as distâncias eram imensuráveis e a supervisão direta de seus superiores, praticamente impossível.

Mencionou-se que os padres iniciaram um longo processo de diálogo porque, durante o século XVII, houve efetivamente, três tentativas de estabelecimento de uma missão junto aos índios. Inicialmente, com os padres Francisco Pinto e Luiz Figueira, entre 1607-1608, que, a mando de seu superior, padre Fernão Cardim, e o governador, Diogo Botelho, organizaram a primeira expedição missionária – que foi também de reconhecimento do território e de seus habitantes –, lançando as bases da nascente Cristandade. Sendo o padre Pinto, apreendido na memória jesuítica como pioneiro e fundador das missões no Maranhão, ele teria sofrido a morte “sacrificial” as mãos dos Tarairiú, regando com seu próprio sangue a “terra brasileira para a tornar fecunda” (LEITE, 1940a, p. 73); entretanto, o *Paí-Pina*, como ficou conhecido entre os nativos, também foi apreendido na cosmologia tupi como sendo *Amanaiara*, o Senhor da Chuva. Dito de outra maneira, os padres não foram os únicos a ler as contingências históricas advindas com esse primeiro contato.

Com a morte do velho missionário, Ibiapaba ficou, por décadas, sem efetiva missionação desses sacerdotes.

Em segunda tentativa (1656-1662)³, os jesuítas estiveram entre os índios representados pelos missionários Pedro de Pedrosa, Antônio Ribeiro e Gonçalo Veras, sob a supervisão do padre Antônio Vieira. Período fecundo de acirradas disputas no Estado do Maranhão entre missionários, colonos e representantes do poder local, pelo controle da mão de obra indígena, quando então começou a desenvolver-se “um elaborado sistema de apresamento de índios, transferidos de longínquos sertões para as fazendas, aldeamentos e vilas” (MONTEIRO, 1992, p. 15-16). Ainda de acordo com Monteiro, o “resgate” e a chamada “Guerra justa” – vigentes a partir da Lei de 1611, foram às ferramentas legais mais usadas para escravizar e aprisionar dezenas ou mesmo centenas de aldeias recém-contatadas.

Poder-se-ia aventar que o malogro desse novo empreendimento em Ibiapaba estivesse ligado a todo contexto de conflitos que marcara a presença jesuítica tanto em Belém quanto em São Luís, culminando na expulsão dos religiosos, em 1661⁴. O luxemburguês padre João Felipe Bettendorff que chegou ao Maranhão naquele mesmo ano e, portanto, presenciou os ditos acontecimentos, não se esquivava de apontar a cobiça dos

3 Entre 1664-1669 alguns jesuítas, então da aldeia de Parangaba, faziam trabalhos itinerantes em Camocim e na Serra de Ibiapaba sem, contudo, constituírem um trabalho sistematizado de missão.

4 Expulsão que se repetiria em 1684, no Maranhão. O século XVII parece ter sido o período da derrocada inaciana em diversas partes frente aos seus maiores inimigos pelo controle da mão de obra indígena, os ricos colonos escravistas. No Brasil meridional, os padres foram expulsos em 1640, pelas câmaras da capitania de São Vicente, cujo ponto fulcral foi mesmo a manutenção da escravidão nativa. Conferir: “A administração particular” (MONTEIRO, 1994, p. 129-153).

moradores luso-brasileiros e a inércia do governador em impedir a violência dos colonos. Destacando, em demasia, a descoberta de uma carta sigilosa que padre Vieira teria enviado ao bispo do Japão, Dom André Fernandes, para que intercedesse junto ao monarca, D. João IV, Bettendorff não titubeia em apontar um sacerdote da Ordem de Nossa Senhora do Carmo como suposto ladrão da correspondência que teria informado aos rebeldes das denúncias formuladas. Sem dúvida, forte indício para se pensar que a realidade colonial não deve ser entendida a partir de uma concepção monolítica entre colonizadores e colonizados; mais que pendências e disputa entre outras ordens religiosas, o que se quer destacar aqui é a fúria dos colonos pela disputa da mão de obra indígena, envolvendo o já renomado padre Vieira:

[...] foi-se o povo amotinado ao collegio de Santo Alexandre, e lá prendeu ao Padre Antonio Vieira Subprior [Superior] e Visitador das missões, e o levou preso com grandes descotezas para a ermida de S. João Baptista, onde o tiveram com tanto aperto, que nem por uma necessidade estava livre; e indo caminhando entre os remoques pelas ruas para essa sua prisão, disse-lhe um morador dos mais autorizados: Ô meu Padre Antonio Vieira, que é agora das suas letras? (BETTENDORFF, 1990 [1699], p. 177).

O historiador português, João Lúcio de Azevedo (1999, p. 74), com reconhecidos trabalhos sobre a Amazônia colonial e a influência de Vieira na região aponta o zeloso cumprimento da legislação indigenista por parte dos padres – que, em linhas

gerais, davam total apoio ao trabalho catequético –, mas que as “câmaras protestavam, entendendo que os religiosos se deviam restringir à direção espiritual dos índios, deixando aos leigos a administração temporal”. Já em Lisboa, após a expulsão, Vieira do púlpito da Capela Real declama o Sermão da Epifania sobre as dificuldades encontradas em Belém, afirmando sobre ela, que “quatro choupanas, que com o nome de cidade poderam ser a pátria do Anti-Christo” (AZEVEDO, 1999, p. 86). Esse sermão, em especial, era o último do *tempo de missionar* – período em que Vieira esteve no Maranhão (1653-1662), todavia todos os sermões proferidos nesse intervalo de tempo atestam sempre a tentativa de interferir na construção da realidade missionada, ou dito de outro modo, todos os “sermões produzidos por Vieira, ao longo da missão do Maranhão, dia após dia refaziam a mesma, atualizando a colonização portuguesa durante o século XVII” (SANTOS, 1997, p. 34).

A última tentativa dos padres inacianos de estabelecimento de um reduto evangelizador junto aos nativos deu-se em 1691, com o superiorato do padre Ascenso Gago e seu companheiro, padre Manuel Pedroso. Das peripécias daquela década, finalmente, em 1700, foi fundada a Aldeia de Nossa Senhora da Assunção com governo dos companheiros de Jesus até 1759, quanto então, todos os missionários foram expulsos dos domínios de Portugal pela ação direta do poderoso primeiro ministro de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal.

Hoje dispomos de farta bibliografia – coeva e produzida nas últimas décadas –, dando conta dos conflitos entre jesuítas e colonos, de modo que essas questões entraram apenas como pano de fundo nas reflexões aqui propostas.

Vieira, os índios e a missão a Serra de Ibiapaba

Para o percurso nas sendas da vinha ou nos meandros da história das missões em Ibiapaba, a presença do mais influente missionário jesuíta nos Seiscentos, padre Antônio Vieira, é-nos crucial para a discussão da prática inaciana de aproximação e catequização das diferentes etnias que habitavam a Serra. O aspecto realístico de suas práticas – de sua *missio*, portanto –, esteve sempre subordinado a seu pensamento metafísico da Providência. Em Vieira, é possível uma unidade teológico-político-retórica no *Teatro do Sacramento*, pois, ele sempre “revê para antever”, na feliz propositura de Alcir Pécora (1994).

Assim, alguns escritos produzidos por Vieira, primeiro como visitador e depois como provincial nas missões maranhenses, são fundamentais para se compreender, na experiência desses agentes históricos, algumas categorias analíticas que serão usadas neste trabalho como, por exemplo, a *prudência* e a *obediência* jesuítas, já mencionadas, mas que ganharão outra dimensão no aporte vieiriano. Trata-se na verdade de desdobramentos da concepção jesuítica de *missão*, aqui entendida não apenas com a identificação do lugar de missão (*in loco*), mas especialmente enquanto pensamento social dos missionários em sua incessante

tentativa de interferência na construção da realidade missionada. Aliás, padre Vieira legou à posteridade um documento singular de sua percepção das práticas culturais dos povos indígenas e deles sobre os ensinamentos dos portadores da Cristandade: sua *Relação da missão da Serra de Ibiapaba* [1660] (VIEIRA, 1992). Portanto, não se está, neste estudo, propondo construir uma história dos jesuítas no Maranhão e/ou no Ceará, mas descortinar aspectos importantes da complexa realidade vivenciada tanto por esses missionários quanto pelas diferentes sociedades indígenas na prática histórica concreta.

Assim como Colombo “descobriu” a América, mas não os americanos, os inacianos em Ibiapaba, também se recusaram a perceber e aceitar completamente a alteridade nativa. Os índios estavam lá, diante de seus olhos, seriam as sementes que deviam ser cultivadas na vinha espiritual, entretanto, os povos indígenas eram revelados e, ao mesmo tempo, recusados enquanto sujeitos de suas ações (TODOROV, 1999, p. 58-59). Todavia, a tradução fora um elemento identificador e classificador no trabalho catequético:

Com ‘o novo descobrimento do Maranhão’, se abria uma nova seara, onde os missionários iriam espalhar o Evangelho, munidos não apenas da palavra de Deus, como também de uma língua indígena e de uma longa experiência de tradução (MONTEIRO, 2001, p. 45).

A língua, nesse caso, usada como mecanismo evangelizador acabaria por definir que povos nativos seriam efetivamente cristianizados, porém, a tradução, neste estudo, pode ser percebida em âmbito mais geral, ultrapassando, assim, o aspecto meramente

linguístico. Esta última variação parece particularmente fecunda à compreensão do processo histórico na Serra de Ibiapaba, pois teria ocorrido numa complexa ação de aproximação e distanciamento de uns em relação ao Outro; pensando seus valores, identificando alguns aspectos da cultura alheia com suas próprias, enfim, impondo nas relações interétnicas a sua própria imagem como num espelho difuso, construindo uma relação de conhecimento, reconhecimento e recusa do Outro, missionário e/ou nativo.

A intenção em trabalhar a categoria de tradução se dá, em grande parte, por sua riqueza analítica e pela própria dinamicidade conceitual, principalmente, se se pensar a relação construída no encontro colonial como um processo não apenas de mão dupla, mas de muitas mãos – de idas e vindas e formas transversais –, que, não raro, chegava mesmo a convergir num único sentido de entendimentos. De modo que as práticas sociais que envolviam diferentes povos nativos e os missionários jesuítas, no cotidiano das missões, por vezes, confluíam na aceitação mútua por parte dos agentes, como, por exemplo, nas festas (ou “jogos”), nas beberagens, na recepção dos padres (confundidos com caraíbas), na leitura dos fenômenos naturais e/ou celeste (estiagem, chuvas, cometa), para citar apenas alguns exemplos.

Dessa pluralidade de significados e sentidos em situação colonial, cuja missão religiosa constituiu-se em um *locus* privilegiado, esclarece Cristina Pompa (2003, p. 95):

Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de ‘resistência’ entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais. O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de ‘tradução’; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, linguístico e cultural, de reconhecer no ‘outro’ elementos redutíveis ao mundo cultural do ‘eu’.

Dessa experiência de contato em situação colonial na Serra de Ibiapaba, a cultura é compreendida enquanto rica experiência vivida por diferentes sujeitos sociais, forjada dentro de um contexto e processo histórico dinâmico (THOMPSON, 1998).

As fontes jesuíticas

Além de documentos elaborados por diferentes autoridades local e ultramarina, fez-se demorado percurso em fontes produzidas pelos próprios inacianos que, certamente, merecem algumas considerações. Para Eisenberg, a “instituição epistolar jesuítica” deve ser pensada sobre a função informativa e social dela derivada, nesse sentido, tem-se que considerar a divisão proposta pelo fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, que as organizou em *hijuelas* e edificantes; sendo as primeiras, um anexo à carta principal, dando conta do funcionamento interno do trabalho catequético: número de padres e sua distribuição, número de índios aldeados, ajuda financeira, envio de livros,

roupas e material litúrgico, notícias de padres enfermos ou mortos, enfim, demandas e reclames que só interessavam a hierarquia da Ordem. Esse tipo de correspondência não exigia qualquer estilo epistolar, aproximando-se da familiaridade e pessoalidade das cartas da antiguidade clássica (*ars epistolandi*); já as cartas edificantes “visavam um público amplo que incluía religiosos e leigos”, pois, “eram escritas no estilo retórico da *ars dictaminis*” (EISENBERG, 2000, p. 46-58).

Logo, essas cartas exigiam esmero de seus remetentes, devendo por isso ser escritas e reescritas várias vezes até tomar a forma desejada. A razão, explicou o próprio Inácio: “o que se escreve é ainda mais de cuidar que o que se fala”, uma vez que, “a escrita fica e dá sempre testemunho e não se pode assim bem emendar ou glosar tão facilmente como quando falamos”. Por tais premissas, sua função foi sempre “mostrar e edificar” para o “proveito espiritual e consolidação das almas” (PÉCORA, 1999, p. 383). Como se pode notar, seu conteúdo diferenciava-se das *hijuelas*, por apresentar assuntos ligados diretamente aos aspectos espirituais nos empreendimentos missionários. Sem dúvida, diferenças imprescindíveis no trato com as fontes inacianas.

No que tange às missões jesuíticas na Serra de Ibiapaba, no século XVII, a pesquisa feita nos relatos mais abrangentes⁵ podem

5 Chamamos “relatos abrangentes” devido à organização dos tópicos e a disposição de seus autores em esclarecer com maior número possível de informações seus respectivos destinatários. Sendo estes relatos: “Relação do Maranhão” [1608], do padre Luiz Figueira; “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660], de Vieira; e as “Cartas Ânuas” [de 1695, 1697 e 1701], do padre Ascenso Gago.

ser apontados como de teor edificante, pois, referem-se a *Relações e Cartas Anuas*, emitidas pelos respectivos superiores e destes aos provinciais, construindo e sistematizando uma rede de informações, no interior da Companhia, a partir de suas experiências junto aos povos indígenas. Mesmo que a rigidez epistolar tenha se arrefecido logo após o século XVI na América portuguesa (POMPA, 2003), as narrativas jesuíticas sobre o trabalho catequético, em Ibiapaba, exprimem o tom da edificação espiritual, subentendido tanto pelo sacrifício apostólico de seus missionários quanto pelas dificuldades do trajeto e convenção dos índios.

A historicidade na composição peculiar desses documentos leva-nos a usar *ipsis litteris* a grafia de sua escrita, pois em seu bojo está a imbricada relação de poder e hierarquia da Companhia de Jesus. De forma que se optou por não atualizar as inúmeras citações ao longo do trabalho que pudesse, talvez, modificar a estrutura geral do texto e, mesmo, levar o leitor ao fatídico anacronismo histórico.

No capítulo inicial, enfatizar-se-á a análise sobre a Serra de Ibiapaba no contexto do “desconhecido” território maranhense, enquanto espaço colonial ausente da tradição cristã e efetiva dominação da Coroa, apresentando os missionários da Companhia de Jesus como agentes veladores da política colonialista no processo de conhecimento dos povos indígenas, principais obstáculos daquela conquista. Essa aproximação da Cruz e Espada, no contexto das missões, demonstra a convergência dos

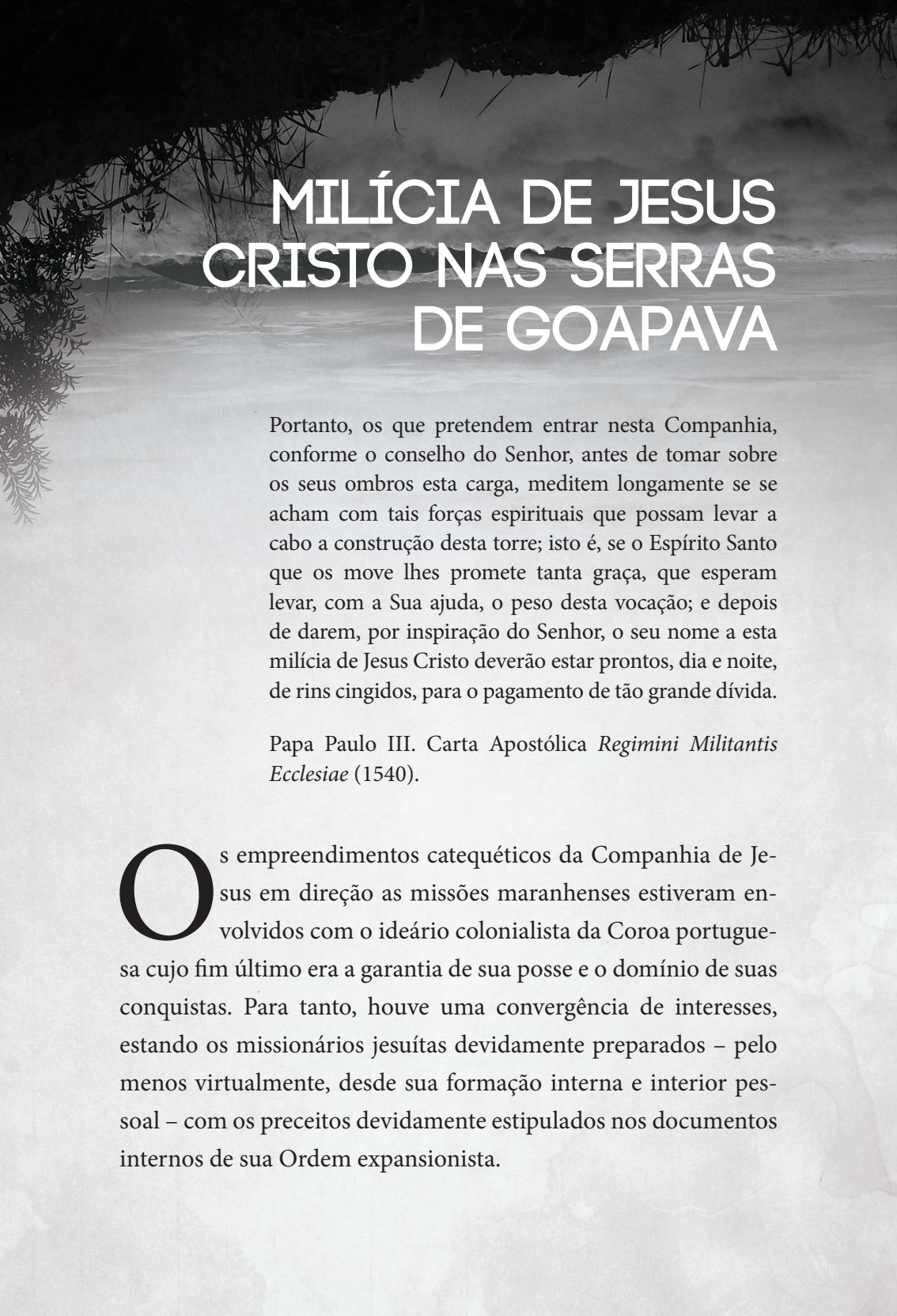
empreendimentos na realidade colonial cujo fim era a expansão do Império português e, por extensão, dos sinais palpáveis de uma Cristandade nascente, saltando aos olhos os aspectos realísticos da prática inaciana que não era apenas contemplativa, mas de interferência direta nas práticas sociais.

Em seguida, refletir-se-á sobre as inúmeras tentativas dos missionários em lançar as bases da religião cristã junto aos índios, no controle de suas práticas e costumes, principalmente, devido à “desordem” e “heresia” levada pelos “novos hóspedes” na Serra de Ibiapaba que Vieira denominou por “índios de Pernambuco”. Período fecundo na multiplicidade das traduções, no contexto pós-guerra luso-batava (1630-1654), no qual Ibiapaba tornou-se refúgio predileto dos antigos aliados dos holandeses e Vieira, mais influente jesuíta do século XVII, destaca-se como proeminente representante da tradição cristã e articulador incansável de interferência na realidade missionada.

No último capítulo, percorrer-se-á a contramão nos discursos jesuíticos acerca das práticas culturais dos povos indígenas, destacando a rede de movimentação e autonomia relativa desses agentes históricos, inclusive, enveredando pelo sinuoso campo do sagrado, pois é nele que as contradições ganham muito mais evidência e os campos de ação de cada lógica cultural distinta apresentam-se mais bem demarcados.

Um último esclarecimento. A ortografia dos etnônimos ainda hoje fomenta discussões sobre o que seria seu uso correto, o que, nos parece, têm exigido dos estudiosos, prévios esclarecimentos

acerca de suas pesquisas. Decidiu-se que neste trabalho a grafia das etnias indígenas ficará no singular com maiúscula quando se referirem à coletividade (por exemplo, os Anacé, os Tabajara) e com flexão e minúscula em seu uso adjetivado (por exemplo, povos tupis, chefe tabajara). Por outro lado, por entender que “Tapuia” era uma categoria política colonial referente aos índios que não eram tupis, portanto, que ocultava uma pluralidade de grupos diversos, se usará salvo exceção, o termo entre aspas, pois não se trata de um etnônimo, a designação distintiva de uma identidade étnica.



MILÍCIA DE JESUS CRISTO NAS SERRAS DE GOAPAVA

Portanto, os que pretendem entrar nesta Companhia, conforme o conselho do Senhor, antes de tomar sobre os seus ombros esta carga, meditem longamente se se acham com tais forças espirituais que possam levar a cabo a construção desta torre; isto é, se o Espírito Santo que os move lhes promete tanta graça, que esperam levar, com a Sua ajuda, o peso desta vocação; e depois de darem, por inspiração do Senhor, o seu nome a esta milícia de Jesus Cristo deverão estar prontos, dia e noite, de rins cingidos, para o pagamento de tão grande dívida.

Papa Paulo III. Carta Apostólica *Regimini Militantis Ecclesiae* (1540).

Os empreendimentos catequéticos da Companhia de Jesus em direção as missões maranhenses estiveram envolvidos com o ideário colonialista da Coroa portuguesa cujo fim último era a garantia de sua posse e o domínio de suas conquistas. Para tanto, houve uma convergência de interesses, estando os missionários jesuítas devidamente preparados – pelo menos virtualmente, desde sua formação interna e interior pessoal – com os preceitos devidamente estipulados nos documentos internos de sua Ordem expansionista.

Nessa perspectiva abrangente, a Missão do Maranhão e a missão da Serra de Ibiapaba, em particular, apresentavam-se como obstáculos a serem superados. Todavia, engana-se quem pensa que a base da ação missionária pudesse se sustentar num pensamento voltado apenas para cima e para o alto, isto é, pudesse sustentar-se em ações meramente contemplativas, como quaisquer ordens monásticas. Criada para a ação, a *Milícia de Jesus Cristo* era expansionista desde seu princípio e seus portadores, cultivadores de homens e de almas.

1.1 Obstáculo a ser superado, caminho a ser percorrido

O Seiscentos, em terras brasílicas, foi um período peculiar de colonização e conquista de territórios até então desconhecidos dos diversos agentes do governo português. Se no primeiro século colonial, o litoral era palco principal de lutas de conquista e de reconhecimento dos povos ameríndios, a expansão, por outro lado, demandava adentrar seu interior, identificar sua geografia para, sob os auspícios da Coroa e da Cruz, demarcar simbólica e materialmente a extensão dos seus domínios.

Dentro de uma tradição historiográfica, comumente chamada “regionalista”, que talvez tenha começado no Brasil com a criação dos Institutos Históricos e semelhantes centros de memória, o sertão fora concebido como o interior da colônia, longe, assim, dos primeiros núcleos de povoamento do litoral. Capistrano de Abreu (1988, p. 142), por exemplo, referiu-se ao povoamento na capitania do Ceará como uma luta sempre presente entre

a *marinha* e o *sertão*: “fato comum a todas antigas capitanias, ocupadas na criação do gado, e povoadas por gentes idos do rio de São Francisco, isto é, do interior para o litoral”; concluindo, dentro de uma perspectiva linear de história que “o Ceará não podia continuar imune por muito tempo na marcha acelerada por o rio-mar” (ABREU, 1988, p. 135).

Apesar de Capistrano referir-se aos rios e, por conseguinte, ao caminho do gado por meio da pecuária⁶ como elementos preponderantes na ocupação do interior⁷, o que interessa, aqui, é discutir o papel estratégico da Serra de Ibiapaba para o poder colonialista; inclusive, na “conquista espiritual” das regiões circunvizinhas, mesmo porque, o caminho a ser descoberto por terra entre as capitanias do Norte e o Maranhão, tinha nela um obstáculo a ser superado, mas também um caminho a ser percorrido, um “outro vetor da expansão da presença portuguesa nos sertões de fora” (PUNTONI, 2002, p. 27).

O território além da Serra de Ibiapaba transformou-se para os portugueses em fatídico mistério, com esparsos fragmentos de informações colhidos entre nativos e poucos expedicionários

6 Valdelice Girão, comentando a ocupação na capitania cearense, afirma que os rios Jaguaribe e Acaraú “[...] foram os dois primeiros pontos essenciais da colonização; e, ao mesmo tempo, serviram de estradas onde se desenvolveu a marcha de ocupação da Capitania; e depois escoadouro das manadas de corte para os mercados consumidores” (GIRÃO, 1994, p. 32).

7 Segundo o autor, as duas correntes principais de povoamento advindas da expansão da pecuária eram: da Bahia, ocupando o curso dos rios São Francisco e Itapicuru, também conhecido como “sertão de dentro”; e de Pernambuco, abrangendo as regiões próximas do litoral até chegar ao Ceará, o “sertão de fora”, onde em algum momento confluíram (ABREU, 1969, p. 159).

que conseguiram atravessá-la. Nas primeiras décadas do século XVII, foi-se formando entre as autoridades um pensamento estratégico de ação política que visava (re)conhecer esse território, especialmente, quando informantes (estrangeiros e indígenas) davam conta da influência de outros europeus, principalmente, franceses e holandeses, conforme demonstraremos no caso do padre Figueira, um pouco à frente.

Thomaz Pompeu Sobrinho menciona que no final do século XVI, as autoridades de Lisboa e Madri tinham conhecimento da ação de franceses, na costa norte, e procuraram avisar seus representantes em Pernambuco. Após o malogro da feitoria francesa, no Rio de Janeiro (1555-1560), eles deram início a uma nova investida, então, na região do Maranhão (1594-1614), o que resultou como reação portuguesa na organização das expedições de Pero Coelho, em 1603, e de padres jesuítas, em 1607 (POMPEU SOBRINHO, 1967).

Outras expedições com o mesmo intuito adentraram o interior como, por exemplo, a expedição de Gabriel Soares, em 1624, que, a mando do governador de Pernambuco, tinha o objetivo de tomar posse do Maranhão, pois se tratava de “uma conquista muito grandiosa, & dillatada, cuja governança S. Magestade ter demarcado desde o Ceará até o ultimo marco do Brazil”. (SYLVEIRA, 1974 [1624], anexo). O resultado é ainda mais fantástico, chegando às cabeceiras do rio São Francisco e, de acordo com o relato do capitão Symão Estácio da Sylveira, em sua *Relação*, trezentas léguas depois, atingiram o Peru.

No mesmo documento é possível perceber o contexto de tais empreendimentos que envolviam as capitanias do Maranhão e Ceará:

No descobrimento desta Conquista tem S. Magestade, & os Senhores Reys passados metido muito cabedal, assim por terra, como por mar [...]. Até que o Governador daquelle estado [Pernambuco], Dom Diogo de Meneses, sabendo o cabedal, pelo pouco antes do seu tempo tinha metido neste [rasurado] Pero Coelho de Sousa, & as guerras que andou com Mel Redondo nas *Serras de Goapava* [Ibiapaba], & que entre aquelle Gentio havia noticias do Maranhão (entendendo que estes descobridores deviaõ andar perto d'elle) mandou conservar as amizades que elle deixou feitas com o Gentio do Ceará, pello Capitão Martim Soares Moreno, que havia andado na companhia do ditto Pero Coelho naquellas guerras: & pera isso lhe deu hum barco, & alguns companheiros cã que residio três annos no Ceará, & adquirio pilotos & novas noticias no Maranhão (SYLVEIRA, 1974 [1624], anexo, grifo nosso).

Alguns autores, em geral, tendem a afirmar que o “descobrimto” daquela conquista estava associado a um conflito entre metrópoles europeias pelo estabelecimento efetivo do que consideravam suas possessões, exigindo de seus representantes locais a tomada de uma posição concreta. O governador do Maranhão, Bento Maciel Parente, representou e sugeriu à Coroa de Castela, em 1636, a construção de fortes ou guarnições em São Luís, Belém, *Rio das Amazonas* e *Seara* que precisavam ser militariza-

dos para proteção de 42 léguas de costa para “impedir o comércio dos naturais com os inimigos”⁸.

Desse modo, a dificuldade geográfica do percurso acrescida, ainda, de sua localização estratégica entre a capitania de Pernambuco e o então desconhecido território além do *Seara* [Ceará], fez da região de Ibiapaba assunto imprescindível na correspondência das autoridades, inclusive, missionárias, cada vez que empreendimentos de reconhecimento e contato com os nativos estivessem esboçados.

A organização da expedição de Pero Coelho (1603) de Pernambuco a conquista do Maranhão foi motivada pela influência francesa naquela região. E as autoridades estavam realmente certas. Araújo estende tal influência, nas primeiras décadas quinhentistas, mencionando que, já em 1522, o rei D. João III enviara um embaixador à França de Francisco I para reclamar “o comércio ilícito entre franceses e os indígenas do norte do Brasil”. O autor menciona, ainda, o famoso “festival folclórico” com apresentação de índios tabajaras e tupinambás na cidade francesa de Rouen, em 1550, como parte das oferendas e homenagens ao casal real, D. Henrique II e Catarina de Médici, onde, “provavelmente, alguns deles eram naturais da Ibiapaba”⁹.

8 Representação de Bento Maciel Parente a El-Rei sobre as coisas tendentes a defesa e observação e bom governo da Província do Maranhão [04/08/1636]. *Revista do Instituto do Ceará*, t. 24, p. 234, 1910. Vale lembrar que no período de 1580-1640, Portugal esteve subordinado à Coroa de Castela.

9 Discorrendo sobre a “Ibiapaba Francesa” e defendendo a ideia de origem da “civilização” cearense no planalto ibiapabano, padre Sadoc de Araújo afirma: a “história do Ceará, por isso mesmo, ainda não foi escrita, uma vez que não teve origem no litoral

Por outro lado, faz-se necessário compreender que o processo de formação das fronteiras também esteve relacionado às demandas locais, mais precisamente de influentes famílias de Pernambuco que se propuseram em ocupar o recém-descoberto território maranhense, na primeira metade do século XVII. De fato, nas primeiras décadas, essa área apresentava um vazio de administração que devia ser ocupado por uma nova burocracia, doravante, pautada numa nobiliarquia que distante da sede do império devia mostrar seus serviços à Coroa¹⁰.

A fragilidade de jurisdição com certa confusão de competências nas diversas capitanias dessa área não devidamente integrada ao domínio colonial, por vezes, requereu a intervenção direta da Corte sobre as pendências apontadas. Nesse sentido, dentro da organização política implantada pela Coroa que abrangia a organização territorial em capitanias gerais e subalternas, o espaço cearense passou por diversas jurisdições que, de certo, merecem algumas considerações.

Em 1621, por carta régia, foi criado o Estado do Maranhão desmembrado do Estado do Brasil, compreendendo as capitanias do Ceará, do Pará e do Maranhão, com sede administrativa em São Luís. Por pressões políticas, o Estado do Maranhão foi

como narram comumente os manuais, nem foi lusa a primeira civilização que entrou em contato com a cultura autóctone e nativa dos primitivos indígenas que habitaram o nosso atual território” (ARAÚJO, 1979, p. 26, 45, 46).

10 Sobre a constituição do Estado do Maranhão e o papel do governador do Estado do Brasil, Gaspar de Sousa, acerca de negociações políticas e sua preferência pela família Albuquerque, de Pernambuco, na nova administração do recém “descoberto” território, vide: Cardoso (2002, p. 62-75).

reintegrado ao Estado do Brasil, em 1652, no entanto, pouco tempo depois, em 1654, novamente, ganha autonomia, só que com nova denominação de Estado do Maranhão e Pará, compondo-se de capitanias hereditárias e reais. Essa designação permaneceria até 1751, quando novas pressões de grupos locais¹¹ obrigaram o poder central a fazer concessões, mudando a sede do poder para Belém e, outra vez, traçando nova designação que parece ilustrar os representantes vitoriosos no processo: Estado do Grão-Pará e Maranhão (DOMINGUES, 1994).

Por se tratar de capitania incipiente no âmbito dos interesses da economia portuguesa, durante o século dezessete, o Ceará continuava numa incerta e frágil composição administrativa:

Conquanto as peculiaridades da costa possam ter dificultado o acesso pelo litoral, e é certo que a população nativa ofereceu resistência à conquista, a inexistência do Ceará como região econômica, ao longo dos dois primeiros séculos, residiu na perspectiva mercantilista portuguesa e nas características do mercado europeu [...]. Conquistado o Norte, até o Amazonas, expulsos franceses e holandeses, o Ceará, incorporado à administração de Pernambuco seguirá, até o final do século [XVII], entregue à sua própria sorte,

11 Viegas discorrendo sobre *La conquête progressive du territoire*, e os grupos locais no Maranhão, concluiu: “La politique d’implantation est, dans un premier temps, laissée à l’initiative des colons. On assiste, par la suite, à une intervention plus marquée de la couronne, qui cherche à s’appuyer sur les ordres religieux. Tout au plus le contrôle du pouvoir central y demeure-t-il plus lâche, car la province est moins riche que le reste du Brésil et pèse moins lourd pour le trésor royal. Il s’agit, en somme, d’une sorte de *far-west* de l’Amérique portugaise” (VIEGAS, 1998, p. 99).

sediando apenas uma pequena guarnição militar cuja tarefa consistia em provar simbolicamente o domínio português (LEMENHE, 1991, p. 21-23).

De acordo com Araripe (1958), quando Pernambuco eleva-se à condição de capitania geral, em 1629, passa a abranger também o território cearense que contava com a presença de capitão-mor indicado pelo governo pernambucano, porém, com atribuições apenas de defesa militar. Somente em 1668, certa estabilidade administrativa quanto ao território da capitania geral e as atribuições do capitão-mor – então, com poderes militar e civil –, passa efetivamente, a listar o Ceará como sua capitania subalterna, permanecendo assim até o final do século XVIII¹². Ainda sim, que papel poderia ter a capitania cearense, no interior desta nova ordem de empreendimentos, em que era premente o reconhecimento lusitano dos territórios para além da Serra de Ibiapaba e, por efeito concomitante, o estabelecimento efetivo de relações com os diversos povos indígenas?

Possivelmente, um momento fecundo a compreensão estratégica da capitania do Ceará para a paulatina ocupação do Maranhão e áreas circunvizinhas tenha sido o que envolveu o capitão-mor Martim Soares Moreno. Das plagas, ele auxiliava Jerônimo de Albuquerque, o “capitão-mor da conquista”, quando navegava em costas cearenses com uma esquadra de quatro navios e mais de cem homens a caminho do Maranhão.

12 Para uma análise dos resultados práticos na economia do Ceará sob a dependência da capitania geral de Pernambuco, vide: Girão (1986).

Juntos foram responsáveis pela construção de um presídio no “buraco das Tartarugas” (atual, Jericoacoara, no litoral norte do Ceará) reafirmando a posse da Coroa diante da ameaça francesa na imensa e quase inexplorada região (SYLVEIRA, 1974 [1624]).

No início do século, o então soldado Soares Moreno, com apenas 17 anos havia feito parte da tropa de Pero Coelho, em 1603. A comitiva saindo de Pernambuco chegou até a Serra de Ibiapaba, de modo que também foi coparticipante do conflito bélico que aquele açoriano travou com os principais indígenas, Mel-Redondo e Diabo Grande, e, mais que qualquer outro, percebeu o crasso engano dessa estratégia na “conquista do Maranhão”. Anos depois, sobre a comitiva, afirmou que,

[...] depois de seis meses de guerra onde eu recebi muitas feridas com os demais companheiros, e vendo que nos não podíamos sustentar, nos retiramos a Seara [Ceará] para que com mais socorro fôssemos a conquista do Maranhão, tão desejada dos Reis passados (MORENO, 1967 [1618], p. 181).

Antes de tornar-se capitão-mor da capitania do Ceará, Soares Moreno prestara serviços militares no forte do Rio Grande e percorria toda a costa até a região de Jaguaribe, aonde fora por três vezes. No entanto, suas estratégias de comando diferiam claramente das de Pero Coelho, pois, suas experiências de aproximação com aldeias nativas foram a mola-mestra de seu desempenho e seu prestígio frente às autoridades coloniais. Para ele, a manutenção de relações amistosas entre portugueses e índios

era fundamental para expulsar os corsários francês e holandês que comerciavam âmbar, sal e animais silvestres no litoral.

Para cumprir seu intento, Soares Moreno cultivou com Jacaúna, chefe dos índios potiguaras, uma relação e/ou amizade *sui generis*. Como prova da força dessa relação construída, logo após sua promoção como capitão-mor do Ceará, em 1612, ele tomou posse da capitania acompanhado de apenas seis soldados e um vigário, quando construíram um forte denominado de São Sebastião e a igreja de Nossa Senhora do Amparo às margens do rio Ceará. Se apenas isso não bastasse para perceber a relação de respeito e amizade entre os dois, Jacaúna ainda saiu da região de Jaguaribe alojando-se com suas quatro aldeias a meia légua da guarnição (GIRÃO, 1967, p. 164-165).

Para alguns autores, mais do que uma aliança militar, Soares Moreno conseguira um relacionamento quase de “parentesco” com Jacaúna e, de acordo com Diogo de Campos, sargento-mor de Pernambuco, o chefe potiguara “lhe chamava filho”. Inclusive, a vinda do padre Baltasar junto com os soldados para o presídio no Ceará teria sido resultado de uma negociação entre Soares Moreno e o filho de Jacaúna com o governador Geral do Brasil, D. Diogo de Meneses, em sua sede na Bahia (STUDART FILHO, 1960, p. 93).

Logo que voltou a Portugal, Soares Moreno escreveu uma *Relação* [1618] – um relatório sobre suas atividades e serviços no Ceará para conseguir mercês da Coroa. Ele relata que a mando do “Conselho da Índia” (transformado em Conselho Ultramarino, em 1642), acompanhou a expedição de Jerônimo de Albuquerque ao Maranhão, em 1613.

Cheguei a Pereiá a primeira boca do Maranhão e dali fui por dentro dos rios e ao dia de S. Ana, cheguei a ilha chamada Tucutenduba, a que pus nome ilha de S. Ana [...] e dali fui a descobrir o sítio de Guaxenduba, donde depois o capitão mor Hierônimo [Jerônimo] de Albuquerque situou seu campo, e teve a vitória com os inimigos (MORENO, 1967 [1618], p. 183).

Que fez Soares Moreno para conseguir adentrar e conhecer os rios de acesso ao interior do Maranhão, com apenas um barco e acompanhado de apenas três dezenas de homens entre brancos e índios?

[...] me fui em demanda da Ilha que cheguei com o barco perto da terra donde desembarquei e pondo-me em cima de um penedo *pregando que era filho de Jacaúna todos me ouviram* e me levaram galinhas e muitos legumes, ali pus uma cruz com um letreiro que dizia aqui chegou o capitão Soares Moreno a tomar posseção por El-Rei Católico (MORENO, 1967 [1618], p. 183, grifo nosso).

Revestindo-se da aliança e amizade com Jacaúna para conseguir aceitação entre os guerreiros indígenas, Soares Moreno valorizou sua própria autoridade, construída aparentemente sob o viés da semelhança à alteridade indígena, como apontado por ele mesmo em seu relato:

Ali no dito ano degolei mais de duzentos franceses e flamengos piratas e lhe tomei 3 embarcações donde uma delas veio a Sua Majestade a esta cidade toda a proa e popa douradas e para fazer estes assaltos *me*

despia nu e me rapava a barba tingindo de negro com um arco e flechas ajudando-me dos índios falando-lhes de continuo a língua e perguntando-lhe o que já sabia bem fazer (MORENO, 1967 [1618], p. 182, grifo nosso).

Minimizando a exagerada mortandade dos inimigos, afinal, não se deve perder de vista o significado de sua relação, interessa na narrativa sua ação de assemelhar-se ao diferente: raspando o pelo do rosto, com arco e flecha na mão e tingindo o corpo como os demais guerreiros tupis! Certamente, esse comandante português não é o único exemplo registrado nas crônicas coloniais a usar de práticas indígenas para conseguir o respeito de outros guerreiros indígenas, bastando lembrar aqui do caso paradigmático de Diogo Álvares Correa, o Caramuru. Também português, por nascimento, acabou naufragando na Bahia, em 1510, e passou a comportar-se como guerreiro nativo conseguindo notoriedade entre seus liderados e muitos chefes indígenas, casando-se com Paraguaçu, filha de influente chefe indígena da Bahia e tornando-se, por isso, aliado fundamental da Coroa em seu projeto colonizador no Brasil.

Uma leitura apressada poderia sugerir que o capitão português construiu uma tradução plena, quer dizer, fez uso de estratégias culturais alheias à sua própria com o fim de ser aceito e reconhecido ou mesmo no limite que tenha sido completamente absorvido pela lógica cultural tupi. Contudo, ainda que se valesse dessa espécie de mimetismo cultural, nunca é por demais lembrar que Soares Moreno não era Potiguara e ao converter a camuflagem¹³

13 Mesmo que discutindo as ambivalências do discurso colonial inglês pós-iluminista, remeto o leitor a seminal discussão sobre “camuflagem” e “mimetismo”, no capítulo IV, de Bhabha (1998, p. 129-138).

como estratégia de ação militar, entre os índios, deixou também ele, mesmo que momentaneamente, de ser reconhecido como português, como cristão e, em última instância, como um homem branco. Logo, houve uma recusa de si, de sua própria identidade, cujo objetivo maior era o reconhecimento de sua liderança, e, em termos amplos, do poder da Coroa sobre seus domínios, justificado apenas pela instabilidade daquele contexto específico.

Por outro lado, inexistente registro histórico se Soares Moreno contraiu casamento com quaisquer das filhas de Jacaúna, mas não é difícil pensar que o temido chefe potiguara faria muito gosto nesta relação parental. Uma vez aceito no grupo através do casamento, o novo genro se envolveria numa espécie de solidariedade recíproca com o “pai da noiva”, líder do grupo local. Assim, é fácil até certo ponto compreender a disposição de Jacaúna na possível incorporação de um não índio, adventício valente e representante direto da Coroa, ou seja, em recrudescer consideravelmente a legitimidade de sua própria chefia. Entre os Tupi esta não era uma questão menor, mas estava ligada diretamente à regulamentação de suas atividades sociais (FERNANDES, 1963, p. 72-73).

A tradução processada, pelo menos neste caso, denota que o reconhecimento de traços culturais redutíveis a si mesmo – portanto, em ambos os lados – sobejaram, criando um código de comunicação, de reconhecimento, enfim, de uma aproximação ao mesmo tempo em que os diferenciavam.

De qualquer modo, fazendo uso militar desse “parentesco” com o chefe Jacaúna, o capitão-mor conseguiu avanço considerável no reconhecimento territorial e na aliança com os nativos. A saída de Soares Moreno para Pernambuco, onde fora lutar contra os holandeses, deixou um vácuo considerável nessa “amistosa” relação, inclusive podendo ter contribuído para a repulsa da aliança indígena com os portugueses.

É possível que a escolha do confronto direto em detrimento dos jogos de alianças proposto por Soares Moreno tenha, pelo menos em parte, contribuído para a aproximação dos nativos no Ceará com os holandeses, no primeiro momento na guerra travada com os portugueses pelo controle de Pernambuco e, por extensão, pelas conquistas também no Maranhão. No Ceará, o domínio holandês se fez presente em duas ocasiões distintas, de 1637-1644, sob o comando de Gideon Morris e de 1649-1654, sob o governo de Mathias Beck.

Apesar da historiografia “regional” exaltar sempre a administração de Mathias Beck, este primeiro período é particularmente importante na compreensão da ausência de alianças por parte dos portugueses. O comandante Gideon Morris foi preso por Pedro Teixeira (talvez, em 1629), na possessão holandesa de Tucujú, sendo solto oito anos depois, passando a enviar sucessivos relatórios de sua experiência ao Conselho das Índias Ocidentais. Em seu relatório sobre o “Ceará, Maranhão e Extremo Norte” (1640) é possível perceber o contexto das alianças, quando então afirmara que “com o favor de Deus e um milhar de homens”, se poderia conquistar o Maranhão pelas razões apontadas:

1º – todos os fortes e fortificações são pouco defensáveis;
2º – os portugueses não tem suas forças reunidas mas espalhadas e disseminadas por largos espaços; 3º – *aquela multidão de índios lhe é sujeita mais por medo do que por amor* (MORRIS apud CÂMARA, 1956, p. 9, grifo nosso).

Por fim, no aspecto estratégico da capitania do Ceará para a manutenção e consolidação das conquistas no “Meio-Norte”, não se cansava de afirmar Soares Moreno: apenas com ajuda dos nativos alcançariam eles resultados concretos.

Todos os navios que forem ao Maranhão e Pará lhe será forçoso ir a reconhecer as *Serras de Seará* porque é boa conhecença [...], e as águas correm sempre loeste, convém que os Pilotos se assegurem [...]. Também como toda a demais terra é inútil, e sem proveito, *de fôrça se deve de sustentar aquilo para estalagem dos que forem e vierem do Maranhão e Pará para Pernambuco* que indo destroçado do caminho *ali refazem assim de mantimentos como de Índios para os acompanhar* também seria para os nossos Navios para o que lhe for necessário que cada dia vem e vão em terra por não haver quem os encaminhasse (MORENO, 1967 [1618], p. 185, grifo nosso).

Se verdade é que a temática da instável subordinação da capitania cearense ao Estado do Maranhão e a capitania geral de Pernambuco parece ter sido frequente na historiografia sobre o Ceará, o mesmo não se pode dizer da região que compreendia a Serra de Ibiapaba.

O padre jesuíta, Ascenso Gago, por exemplo, quando esteve à frente da missão da Ibiapaba, na década de 1690, tentando reorganizá-la junto aos nativos, escreveu ao provincial da Companhia, padre Alexandre de Gusmão, afirmando que os “índios da missão, assim os de língua geral como os Tapuias não cessam de pedir que lhes conserve as suas terras e que lhas não deixe tomar aos brancos”. A dificuldade de entendimento da competência de a quem, exatamente, encaminhar tal pedido é notória no sacerdote: “Tenho-lhes prometido procurar-lhes a sesmaria das que lhe são precisamente necessários; é este um dos meios necessários para a conservação destes gentios, mas não sei a quem se há de pedir esta sesmaria” (GAGO, 1943 [1695], p. 55).

Apesar da discussão que se fez até o momento sobre a jurisdição da capitania do Ceará, primeiro subordinada ao Estado do Maranhão, depois ao Estado do Brasil – ou mais precisamente à capitania geral de Pernambuco –, a resposta do rei português aos apelos de Ascenso Gago é esclarecedora para se pensar a influência administrativa sobre Ibiapaba. Mesmo longa, optou-se por apresentar esta carta enviada ao governador do Maranhão quase na sua íntegra:

E por que o Padre Ascenso Gago aviza ser conveniente situarem-se os Índios em aldeas pela costa que dista do Ciará ao Maranhão duzentas legoas se lhes dem de sesmaria as terras que ficão desde a Barra do Rio Aracaty Merim athe a Barra do Rio Themona cortando desde as Barras dos ditos Rios a rumo direito para a Serra da Ibiapaba entrando na sesmaria tudo os que os

rumos apanharem da Serra athe entestar com os campos geraes que lhe ficão da outra parte cuja diligencia se hade continuar com todo ofavor e ajuda para que se não inqueete este gentio nem aparte daquelles sitios de que se fizer escolha para a sua habitação, *e se lhes mandeis dar de sesmaria todas as terras que lhe forem necessárias no districto que tocar avossa jurisdição e data dellas naparte que o dito Religioso reprezente*, fazendo que de nenhua maneira se altere asua posse nem lhe tirem os brancos de que elles se receão¹⁴ (grifo nosso).

Há vários documentos em que a inexatidão das fronteiras e a jurisdição de Ibiapaba são solucionadas por intervenção direta da Coroa; como ocorreu, por exemplo, ao pedido de sesmaria de seis léguas de terra por Antônio da Cunha Souto Maior para criação de gado, quando, finalmente, fora descoberto pelos portugueses o caminho terrestre entre Maranhão e o Estado do Brasil: “Por não estar determinado a decizão dos limites de hum e outro Estado a respeito dos dizimos”, continua o rei, “e como os de todas as terras das conquistas me pertencem e neste cazo fique ao meu livre arbítrio [...]. Fui servido ordenar que pertenção ao Governador desse Estado [do Maranhão] a data das terras”¹⁵.

14 Carta para o Governador do Maranhão sobre se lhe avizar dê toda ajuda e favor para a factura do Hospício que se manda fazer no Siará a requerimento dos Padres da Companhia [08/01/1697]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 163. v. 66.

15 Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre o descobrimento da estrada do Maranhão para o Brazil [25/01/1696]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 158-159. v. 66.

A razão em discorrer sobre os aspectos político e administrativo da capitania do Ceará está ligada diretamente à obediência das leis (alvarás, cartas régias, regimentos e outros) que, em boa medida, também regulamentavam as práticas missionárias, afinal, sua influência sobre os índios aldeados, os empreendimentos convergentes e divergentes entre os poderes laico e religioso estão também no âmago dessa discussão.

O padre Serafim Leite, autor de monumental obra, referência obrigatória sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil, no volume III, dedicado ao Ceará, Maranhão, Pará e Amazonas, dispensa cinco páginas para tratar da jurisdição da Serra de Ibiapaba. O que escapa ao autor jesuíta é que a questão se torna pressuposto básico no entendimento da aplicação das leis indigenistas sobre um dos maiores redutos jesuíticos da Província inaciana na América portuguesa.

Mesmo assim, Leite oferece indícios importantes desta dificuldade na ação missionária. Em 1670, os superiores das missões no Maranhão, os padres Jódoco Peres e Felipe Bettendorff, negaram pedido de alguns padres que queriam retomar a missão, em Ibiapaba, logo após o malogro de 1662, “alegando a dificuldade de se visitarem e socorrerem, e porque seria como que sair da Missão e do Estado [do Maranhão] passando à Província e Estado do Brasil” (LEITE, 1943, p. 33). Logo, a diferença entre “Missão” e sua subordinação à respectiva Província jesuítica¹⁶ e o território da

16 Província era a unidade administrativa básica da Companhia desde a primeira década de sua fundação, sendo um modelo copiado dos Dominicanos, Franciscanos e outras ordens (O'MALLEY, 2004, p. 86). No Brasil, aparentemente, estas tentavam seguir

capitania e sua subordinação administrativa deve ser salientada com certa nitidez com o fim de evitar confusões de análise.

O autor afirma ainda que a decisão em passar o trabalho missionário da Serra de Ibiapaba para a capitania do Ceará se deu apenas em 1721, como resultado da viagem a Lisboa do superior, padre João Guedes. Nessa ocasião, ele teria requisitado por escrito ao rei português, a construção de um hospício¹⁷ na Serra que serviria como um ponto de apoio aos missionários que precisassem de cuidados ou aos que simplesmente estivessem de passagem (LEITE, 1943, p. 30).

Vale ressaltar que um hospício deveria ser construído apenas onde o trabalho catequético estivesse bem avançado. É importante mencionar que, no ano anterior, padre Guedes argumentava que com esse novo empreendimento, Ibiapaba seria ponto de apoio para missões no Piauí, mencionando, inclusive, a promessa dos índios em ajudar a catequizar “seus parentes” na Serra de Araripe (sul do Ceará) que contava com quatro a cinco mil almas¹⁸.

a lógica espacial da administração secular colonial. Assim, na América portuguesa, além da Província do Brasil, a Missão do Maranhão foi elevada à condição de Vice-Província, em 1727, após longo debate envolvendo jesuítas do Brasil e de Portugal junto ao Generalato em Roma (LEITE, 1943, p. 220).

17 Hospício seria uma “Casa ou Residência grande, cabeça de toda a Missão, diferente das casas de Aldeias. A ela se acolheriam os missionários das Aldeias para repousar, de vez em quando; e dela, os missionários, que a habitassem de assento, iriam fazer missões às Aldeias e ao sertão. Seria também uma enfermaria geral dos missionários onde se recolhessem os doentes ou alquebrantados pela idade” (LEITE, 1943, p. 73).

18 Carta do Padre João Guedes, da Companhia de Jesus, representando a vossa majestade o bem espiritual que receberão os moradores da Serra de Ibiapaba em se fundar Hospício [1720]. In: DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1953. p. 122-125. v. 99.

Oficialmente, desde o início do século XVIII, a aldeia de Ibiapaba estava sob os cuidados dos missionários de Pernambuco através do reitorado do Colégio de Olinda, conforme *Informação para a Junta das Missões de Lisboa*, de 1702, escrita pelo Provincial da Ordem, padre João Pereira, listando todas as aldeias assistidas pelos padres jesuítas, com exceção do Maranhão e Pará (LEITE, 1945, p. 569-573).

Apesar de ocultado por Leite, no período entre 1717 e 1721 houve uma enxurrada de pedidos e pareceres de autoridades leigas e religiosas sobre a anexação da aldeia de Ibiapaba, ora ao Ceará, ora ao Maranhão. O início da disputa se deu pela petição de Bernardo de Carvalho e Aguiar, mestre-de-campo do Piauí, enviada ao rei para anexá-la ao Estado do Maranhão: “Vendo a contínua inquietação em que se encontra aquele povo, pela guerra que lhe fazia o gentio bárbaro, matando-se e expulsando-os das fazendas” e que “unisse a capitania do Piauí a aldeia da serra de Ibiapaba, desanexando-a da do Ceará”¹⁹. As reações foram diversas, da parte do capitão-mor do Ceará, Salvador Álvares da Silva; da Câmara de Aquiraz; do ex-governador do Maranhão, Cristóvão de Caldas; do padre secular, Antônio de Sousa Leal; do reitor do Colégio de Olinda, João Guedes, missionário da Serra de Ibiapaba; e do principal de Ibiapaba, Dom Jacob de Sousa e Castro, cuja interferência foi fundamental para resolver a questão²⁰.

19 Petição de Bernardo de Aguiar a El-Rei [1717 ou 1718]. In: Rau, 1958, p. 379-382.

20 Sobre esta disputa, vide: Rau, 1958, p. 210-211; 235-237; 240-247; 248-254; 276-281; 282-287; 292-293; 298-301; 305-306; 384-393; 394-404.

Apesar das referências, infelizmente, não consegui localizar a petição de D. Jacob de Sousa e Castro, mas está claro que houve uma motivação indígena ao lado dos jesuítas que a bem da verdade era do interesse maior dos diversos grupos indígenas, como salienta o parecer final do Conselho Ultramarino, em setembro de 1721:

Não duvidava o duque [de Cadaval] de que, desanexada a grande aldeia de Ibiapaba da capitania do Ceará, a largariam os índios voltando para os sertões, como já o haviam feito, o que seria grande perigo para as suas almas. *Que esta mudança não agradava aos índios, provava-o a petição que a el-Rei viera fazer, a este reino, o seu governador, também índio, D. Jacob de Sousa e Castro, mandando para o mesmo efeito o seu padre missionário.* E se a experiência mostrava que seria melhor não passar a ordem para desanexar aqueles índios da capitania do Ceará, seria muito pior anexar agora o mesmo Ceará ao governo do Maranhão (RAU, 1958, p. 305, grifo nosso).

A leitura cuidadosa desses documentos esclarece-nos que a intenção do mestre-de-campo, Bernardo de Carvalho e Aguiar, era ter mando sobre os índios aldeados com o objetivo de capturar outros grupos indígenas que viviam em paz, mas uma vez considerados “bárbaros” poderiam ser tomados como escravos em guerra justa de acordo com a legislação indigenista corrente. Assim, o embate secular pelo controle da aldeia, no Ceará, deve ser entendido como disputa das autoridades locais pelo controle da mão de obra indígena aldeada e não aldeada, através da força belicista que Ibiapaba representava, já no início do século XVIII,

pois, esse reduto sob a tutela dos jesuítas tornou-se um centro de tropas militares nativas avassaladas (MAIA, 2010).

Com menos frequência que as cartas das autoridades seculares sobre a jurisdição de seus territórios, mas igualmente esclarecedora desta fluidez administrativa – que por efeito, em geral, estendia-se também para as jurisdições eclesiásticas – são as reclamações enviadas pelo bispo concernentes à influência dos companheiros de Jesus. Num caso em particular, o bispo do Maranhão, na década de 1680, tinha se queixado do pouco poder sob as aldeias administradas pelos jesuítas. A resposta real aos seus apelos fora rechaçada com veemência:

Me pareceu mandar-vos ad advertir (como por esta o faço) a queixa que há de como procedestes há repartição dos índios e de perturbares aos padres da Companhia nas missões que lhes encomendei, e diser-vos queirais obrar de sorte neste particular que estas queixas não continuem, pois não parece justo que sendo vós um Prelado, de quem se espera a satisfação de vossas obrigações, deis ocasião a inquietações²¹.

Aparentemente, as disputas de poder sobre as aldeias dirigidas pelos jesuítas não era a única pendência advinda com a inexatidão fronteiriça das competências administrativa e eclesiástica, na capitania cearense, findando mesmo, por realçar

21 “Carta ao bispo do Maranhão sobre a Repartição dos índios” [19/11/1681]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 62. v. 66.

outras divergências entre o poder central da Bahia e o governo do Maranhão.

Que ainda que os Religiosos da Companhia sigam, pela obediência que professam dos cumprimentos às ordens do Provincial deste Estado, e Superior do Maranhão, é razão diversíssima que não dá direito ao Governador do Maranhão, para imitando o seu exemplo pretender ser obedecido no Ceará²².

A própria Igreja não possuía um projeto integrado e homogêneo, por isso as inúmeras disputas de poder no seio da evangelização, sobretudo, entre o clero secular e os religiosos regulares²³. A verdade é que “as pretensões de jurisdição dos bispos nunca foram totalmente resolvidas durante o período colonial”, ganhando primazia somente após o “exagerado regalismo²⁴ da segunda metade do século XVIII”, com a política pombalina (BOXER, 1981, p. 86).

A criação do bispado no Maranhão se deu através da Bula *Super Universas* do Papa Inocêncio XI, de agosto de 1677. O prelado secular, D. Gregório dos Anjos, contudo, assumiu a nova posição

22 “Carta para o Capitão-mor do Ceará João de Mello de Gusmão” [24/04/1665]. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, t. 50, p. 194-195, 1936.

23 Segundo Charles Boxer, a constituição dos bispos era fundamental para a implementação da hierarquia da Igreja, como representantes diretos do papado. No entanto, em regiões inóspitas fora concedida às ordens religiosas regulares uma “autoridade alargada” na conversão e administração paroquial, ressaltando, contudo, práticas de consagração episcopal (BOXER, 1981, p. 86).

24 Para os regalistas, “as finalidades da cidade terrena (da política, do império) são autônomas em relação às da cidade divina, o poder real vem directamente de Deus, pelo que os reis não reconhecem superior na Terra e o papa não os pode depor” (HESPANHA, 1993, p. 134).

eclesiástica na sede da capitania somente em 1679 (MELLO, 2002, p. 142). O bispado da Bahia data de 1551; do Rio de Janeiro, 1676; a Prelazia de Pernambuco foi criada em 1676. Vainfas (1997, p. 27) considera que a constituição dos bispados no século XVII era inoperante e de “incumbência inviável”, todavia, é possível considerá-los como sinais de uma estratégia centralizadora ou ao menos um esforço de ordenação sob os domínios ultramarinos. Essa nova composição da Igreja católica é indício importante da percepção dos empreendimentos de expansão, uma vez que a ocupação do território trazia em seu bojo a necessidade de levar e difundir os elementos principais da tradição cristã entre os povos nativos e os poucos núcleos luso-brasileiros.

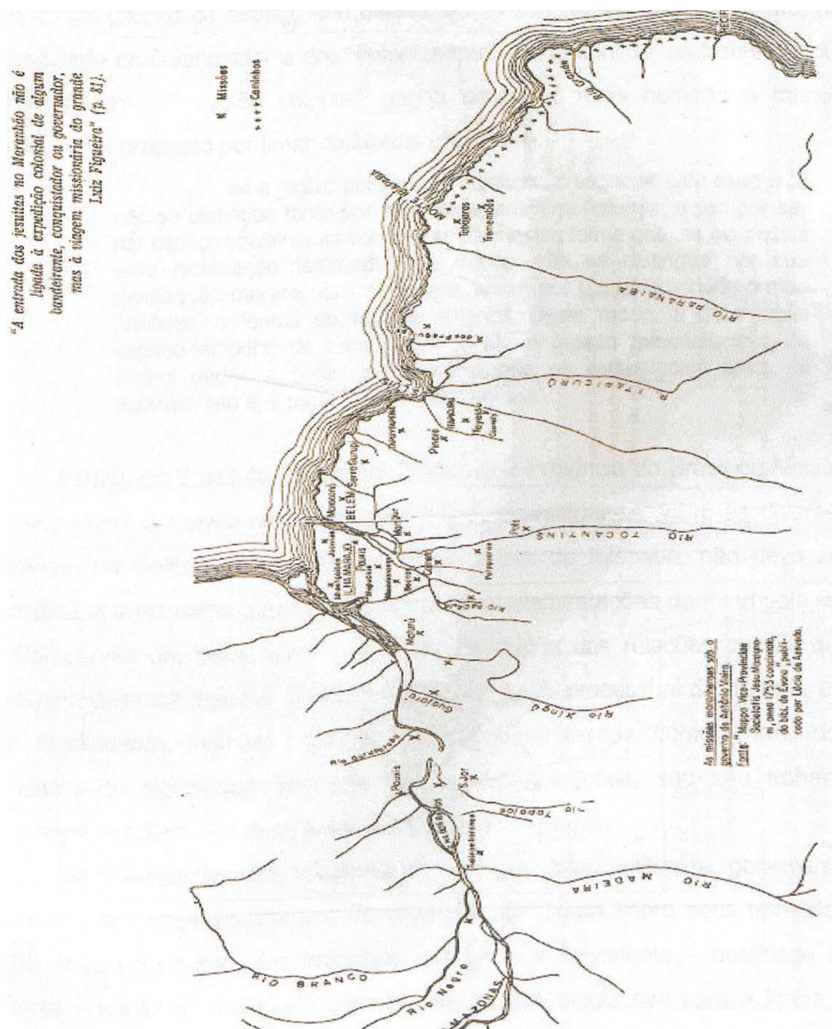
Em carta de 1735, o governador de Pernambuco, D. Henrique Luiz Pereira afirmou que para dirimir quaisquer dúvidas e contradições de interpretação das leis indigenistas entre autoridades seculares e religiosas – que certamente, mostravam-se frequentes – resolvera publicar, em resumo, todas as ordens impostas a sua jurisdição. É esclarecedor notar que essa correspondência fora endereçada aos capitães das capitanias subordinadas, aos missionários nas aldeias e a todos os religiosos que estivessem sob a diocese de Olinda (THÉBERGE, 2001, p. 155). Uma leitura minuciosa revela, dentre outras, a ausência do mais importante documento da política indigenista para o Estado do Maranhão, o *Regimento das Missões* (1686), que, apesar de específicas modificações em legislação subsequente tivera sua essência mantida até o Diretório Pombalino (1758).

Aparentemente, tais ausências²⁵ se justificavam uma vez que a missão na Serra de Ibiapaba, desde o superiorato do padre Antônio Vieira (1654-1661), estivera ligada à supervisão jesuítica do Estado do Maranhão²⁶ (Figura 1), apesar da oficialidade constatada na “Informação para a Junta das Missões de Lisboa” [1702], já comentado. O rigor burocrático da Companhia que perseguia as demarcações fronteiriças das capitanias, no meio norte do Brasil perdeu fôlego na realidade colonial. As aldeias sob a direção dos jesuítas, no Maranhão, estavam estabelecidas e organizadas há décadas, o que, obviamente, encontrava todas as condições propícias para manter a vigilância nos trabalhos catequéticos em Ibiapaba, muito mais que o distante reitorado de Olinda.

25 Dentre os vários documentos ausentes, além do *Regimento*, está a lei de 1680 que abolia a escravidão indígena no Estado do Maranhão. “Carta do Governador de Pernambuco, D. Henrique Luiz Pereira, sobre normas relativas aos indígenas e resumo sobre a dita legislação” [20/10/1735] (THÉBERGE, 2001, p. 155-161).

26 Puntoni elaborou uma lista de 61 “aldeamentos” e “missões” do sertão nordestino no século XVII, excluindo Ibiapaba por considerá-la sob a supervisão do Estado do Maranhão (PUNTONI, 2002, p. 295-299).

Figura 1 – Mapa da Vice-Província jesuítica do Maranhão – 1753



Fonte: *Mappa Vice-Provinciae Societatis Jesu Maragnoni* (1753). Publicado por Azevedo (1999), adaptado por Hoornaert (1983, [figura VII]).

Nesse mesmo esteio de entendimento, o reconhecimento desse território e seu domínio pleno – que passava pela promoção do contato com os vários povos indígenas para o estabelecimento dos redutos cristãos – faziam parte de um processo mais amplo de penetração em direção ao interior, ao sertão colonial, notadamente após o intervalo de certa letargia que se abatera sobre o trabalho missionário durante a guerra luso-batava (1630-1654). O objetivo era preencher essa ausência com elementos do legado da Cristandade, pois marcados pela tonsura sacerdotal e manejando o breviário como arma espiritual, os filhos de Santo Inácio deviam sanar essa brecha, enfim, ocupar essa ausência.

1.2 Missão como expansão da fé, da lei e do rei

Em março de 1549, chegava as terras brasílicas na condição de superior da Missão do Brasil²⁷ padre Manuel da Nóbrega com outros cinco jesuítas: Leonardo Nunes, Antônio Pires, João Azpilcueta Navarro, Vicente Rodrigues e Diogo Jácomo. Estavam lançadas, naquele momento, as sementes da ação jesuítica no Novo Mundo²⁸.

27 Como a obra missionária estava apenas começando Nóbrega foi nomeado superior da Missão no Brasil. Em março ou abril de 1553, o Provincial de Portugal, padre Simão Rodrigues concedeu-lhe patente de Vice-Provincial, resolução aprovada por Santo Inácio. Somente em julho do mesmo ano, foi assinada e aprovada sua patente de Provincial da Província do Brasil, primeira criada no Novo Mundo (LEITE, 1954, p. 9).

28 Velho e Novo Mundo são usados neste trabalho a partir da proposta formulada por O’Gorman: “O significado de ambas as designações é transparente, porque se, em sua acepção tradicional, ‘mundo’ quer significar a porção do *orbe* terrestre providencialmente designado para a habitação do homem, a América mostrou ser, literalmente, um mundo novo no sentido de uma ampliação não previsível [...], da inserção nela de uma parcela da realidade universal” (O’GORMAN, 1992, p. 198).

Nas primeiras cartas, os jesuítas já apontavam um grave problema que haveria que ser resolvido: a ausência, na fonética tupi, das letras f, l e r, que sugeriam, segundo eles, a ausência também de fé, de lei e de rei²⁹. A primeira impressão inacciana dos nativos do litoral, longe de constituir mero preconceito, espelhava o pensamento de homens que compunham uma Cristandade que se alastrava para outra parte da humanidade ainda não devidamente reconhecida nem absorvida.

A partir do século XV, com as navegações, então os denominados “novos habitantes” precisavam de um espaço singular no imaginário europeu que foi sendo concebido pelos colonizadores “ao sabor das disputas pelo controle da nova terra” e, nesse ínterim, tanto a teologia quanto a filosofia ocidental foram manejadas como ferramentas imprescindíveis para a devida compreensão da “polissemia da imagem do índio” (RAMINELLI, 1996, p. 164).

Em artigo sobre a representação do índio quinhentista, Manuela Carneiro da Cunha levanta questões importantes desse encontro, destacando que apesar de percepções culturais distintas, uma origem comum tinha que ser forjada:

29 Duas cartas do Ir. Pero Correia ao Provincial de Portugal, padre Simão Rodrigues são singulares neste aspecto. A primeira, datada de junho de 1551, rezava o seguinte: “Mas ellos [os índios] tieten tan poca noticia de Dios, que me parece que se há de temer com ellos mucho trabajo, y uma de las causas y más principal es poque no tienen rey, antes en cada Aldeã y casa ay su Principal”; outra, de março de 1553, dizia: “y que digamos que es gente que antes deixava morir que quebrantar su lei y deixar de adorar sus ídolos, ellos no tienen lei ni ídolos a que adoren, ni tienen más que algunas abusiones y niñeiras, que aún oi en dia se hallan dentro del reino de Portugal [...], mas esto son casos que facilmente se le pueden quitar poniéndoles en necessidade, como dixe” (respectivamente, LEITE, 1954, I: doc. nº 25, §2 e doc. nº 60, §19).

Com o Novo Mundo descobre-se também uma Nova Humanidade. Resta o problema crucial de inseri-la na economia divina o que implica inseri-la na genealogia dos povos. Para isso, não há outra solução senão a da continuidade, senão abrir-lhe um espaço na cosmologia europeia. Porque a humanidade é uma só, os habitantes do Novo Mundo descendem necessariamente de Adão e Eva (CUNHA, 1990, p. 102).

De modo que para alcançar a condição de cristão, necessariamente, era preciso classificá-los, dar forma a essa “Nova Humanidade”, inserindo-os, assim, numa topologia metafísica de ordenação do mundo, onde a Igreja através de seus representantes mais influentes na América portuguesa, os jesuítas, usaram seus artifícios primazes. “Se Deus não se oferece por inteiro ao olhar, Ele deixa suas marcas no mundo”, salientou Baêta Neves. Não obstante, a “tarefa do sacerdote cristão missionário é maior. Ele não é apenas um leitor das marcas; deve lê-las e modificá-las” (NEVES, 1978, p. 35-36).

O objetivo aqui não é discorrer sobre o debate que envolveu a defesa teológica da condição de humanidade dos índios, mas destacar que os jesuítas foram, junto com outros teólogos, arquitetos dessa construção³⁰; e por outro lado, mencionar que esta lacuna teológica devia ser sanada, inclusive, para a própria

30 Sobre esse debate que perpassava a “humanidade” indígena, inclusive, justificando as ações e métodos missionários de conversão, que envolveu os mais renomados teólogos do século XVI, entre eles, os jesuítas, Manuel da Nóbrega, Luiz Molina, José de Acosta e os dominicanos, Bartolomeu de las Casas, Francisco de Vitória e outros, vide: Eisenberg (2000, p. 125-166) e Höffner (1973, p. 225-242).

existência da Companhia e dos seguidores de Santo Inácio, também nas terras recém-descobertas.

É fundamental notar, ainda, que embora o preceito teológico da condição humana dos índios estivesse resolvido no século XVI, os missionários insistiam em recolocá-los, enquadrá-los nas classificações teológicas vigentes, possivelmente porque a cada nova missão uma nova humanidade emergia sob seu olhar cristão e sacerdotal. Entre os Tabajara, na Serra de Ibiapaba, padre Vieira havia afirmado que com a catequese se “vão despindo [d] os vícios da barbaria³¹, com que começam a ser homens, e se espera que renunciarão também os demais [índios que não foram catequizados], para que acabem de ser cristãos” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 172).

O próprio Nóbrega, contudo, ao defender a humanidade indígena³² propôs também uma mudança nos empreendimentos missionários: do que inicialmente tinha sido uma catequese itinerante – quando os padres visitavam os grupos nativos pregando e ensinando os sacramentos – para uma nova composição de

31 O emprego do termo “bárbaro” originou-se na Grécia antiga para classificar outros povos e demarcar sua inferioridade. Para Raminelli, o termo saltou dos escritos de Aristóteles e Tomás de Aquino, ganhando terreno fértil na América portuguesa, sendo bárbaros os índios de corpos nus, canibais na faina de devorar carne humana, vivendo sem fé, sem lei e sem rei (RAMINELLI, 1996, p. 54-77).

32 O padre Manuel da Nóbrega rejeitava a tese da *Política* aristotélica, segundo a qual, o ser inferior teria que se subjugar ao ser superior para sua própria proteção. A “humanidade” indígena baseava-se na argumentação escolástica das faculdades inatas: vontade, memória e inteligência. Sobre uma análise dessa reformulação proposta e sua influência para o “pensamento político moderno”, vide: Eisenberg (2000, p. 222-246).

estabelecimento missionário fixo, inaugurando assim uma nova concepção de espaço na ação catequética.

Logo, a missão tinha uma lógica de construção e expansão da Cristandade que atravessava o oceano e, diante dos ameríndios, a humanidade desconhecida, estabelecia elementos de um *continuum* cristão. Nas palavras de Laura de Mello e Sousa (1993, p. 24), “o devassamento dos espaços trazia consigo sua cristianização e ordenação segundo padrões culturais únicos e hegemônicos, europeus, em última instância”. Em suma, é possível afirmar que a missão possuía a função de levar aos índios que desconhecia o deus cristão e sua Igreja constituída, os elementos “civilizadores” para compor sua “humanidade” plena; colocando-os, assim, na condição de homens que poderiam tornar-se cristãos.

Nesse sentido, não apenas a expansão de um domínio do governo português em suas conquistas – portanto, na hegemonia de uma continuidade geográfica – deve ser observada isoladamente ao nos debruçar sobre o trabalho missionário³³. No âmago desse processo, no cotidiano das missões, havia ainda a necessidade de classificar, nomear este Outro, para só então identificá-lo e traduzi-lo, enfim, integrá-lo plenamente à Cristandade. Nesse traço impositivo do que era a ideologia colonialista – também forjado pelos jesuítas, afamados defensores dos índios –, a humanidade indígena era ao

33 Hespânia defende que Portugal possuía um “estatuto colonial múltiplo”, quer dizer, inexistia um projeto homogêneo e centralizador sob suas conquistas até pelo menos o século XVIII, sendo este forjado a partir da realidade interna de suas colônias (HESPANHA, 2001, p. 163-188). O que me parece teria também forjado formas distintas de ação missionária em diferentes partes do Império português (RAMINELLI, 2001, p. 227-247).

mesmo tempo reconhecida e rejeitada, pois efetivamente, “impor sua própria vontade a outrem implica não o considerar parte da nova humanidade de que faz parte, o que é precisamente um traço de civilização inferior” (TODOROV, 1999, p. 217).

Na condição de superior e visitador das missões no Estado do Maranhão, Vieira fez uma leitura da missão da Ibiapaba, revelando sua notória capacidade de enquadramento do mundo. Sobre o trabalho catequético empreendido pelos jesuítas Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, ele assim se expressou:

Sofreu mal o demônio que se lhe tirassem das mãos estes despojos tenros [a doutrinação das crianças nativas], que ele [o demônio] desde o nascimento tinha já marcados por seus, e temendo destes princípios que viria pouco a pouco a ser lançado naquele castelo infernal, que é a chave de tantas outras nações, que tão absolutamente estava dominando, determinou fazer-se forte nele com todas as suas forças e astúcias, e com as mesmas fazer a esta missão a mais cruel e porfiada guerra, que jamais se tem experimentado até hoje na conquista espiritual de todas as gentilidades do Brasil (VIEIRA, 1992 [1660], p. 150).

A leitura do padre jesuíta foi clara. Tratava-se de uma “guerra” que devia ser travada pelos missionários contra o maior de seus inimigos, o demônio. Pois, em geral, era ele o causador das intempéries naturais, da tão declarada ação indômita indígena e, consequentemente, da “indecifrabildade aos hábitos cotidianos dos ameríndios” (SOUSA, 1993, p. 29). Nessa luta pela conquista

espiritual, era preciso identificar os sinais da ação demoníaca que estavam à solta na Serra, especialmente, sobre as crianças nativas. Era preciso, nesse sentido, reconhecê-los para torná-los inferior.

Os padres jesuítas foram astutos nesse campo de reflexão tornando possível certa tradução ou inteligibilidade – baseada como não poderia deixar de ser em seu próprio universo cultural e de entendimento – das práticas nativas, ao mesmo tempo em que construíam para si e para a política de expansão colonial um discurso autolegitimador sobre os povos indígenas. A expansão ao desconhecido interior colonial conjugava num mesmo escopo ideológico, o preenchimento do vazio do sertão e da alma dos gentios, fim último da empresa missionária.

Claro exemplo disso se deu quando os missionários jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira partiram de Pernambuco, em 1607, com intuito de fazer uma missão de reconhecimento ao Maranhão. Essa ação missionária é importante, pois marcava a presença portuguesa e, por extensão, do domínio ultramarino entre os índios que sofreram de Pero Coelho, alguns anos antes, um terrível ataque. Eis os objetivos do empreendimento:

No Mez de jan.ro de 607 p. ordem de Fernão Cardim
pr.al nos partimos pera a missão do Maranhão o
pe. Fr.co Pinto e eu cõ obra de sessenta Índios, cõ
intenção de pregar o evangelho a aquella desesperada
gentilidade, e fazermos co q' se lançassem da parte dos
portugueses, deitando de si os frãcezes corsairos q' lá
residem pera q' indo os portugueses como determinão
os não avexassem nem captivassem, e pera q' esta nossa

ida fosse sem suspeita de engano pareceo bem ao pe.
pr.al q' não levássemos conosco portugueses e assi nos
partimos sós cõ aquelles sessenta Índios (FIGUEIRA,
1967 [1608], p. 76).

Os missionários tinham que fazer o reconhecimento das reais possibilidades da constituição de uma missão entre “aquella desesperada gentildade”, observando as condições geográficas e climáticas. E o mais importante, verificar a reação dos nativos a essa nova tentativa de contato, particularmente, porque havia notícias sobre a influência de franceses, muito além de Ibiapaba, pois “representava a mor dificuldade deste caminho” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 76).

As informações, aparentemente pouco edificantes no aspecto espiritual, faziam parte da prática missionária desde o século XVI. Em 1553, o padre Juan de Polanco, secretário particular de Inácio de Loyola, escreveu ao padre Manuel da Nóbrega sobre a composição do relato das cartas, que, em separado, devia conter também notícias do dia a dia das missões:

En las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de los de la Compañia, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asimesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver,

quántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre (VIEIRA, 2003, p. 31).

A missão extrapolava o aspecto estritamente espiritual e se voltava para uma de suas particularidades na realidade colonial, como empreendimento político e econômico, ou seja, conjugando ao mesmo tempo os interesses do Estado e da Igreja. A questão fica mais clara na análise pormenorizada desse contexto de ação missionária. Com o intuito de reconhecer o vasto território compreendido entre Pernambuco e Maranhão, a Serra de Ibiapaba mostrava ser um obstáculo a ser superado, um caminho a ser percorrido, por isso, Pero Coelho, açoriano e morador da capitania da Paraíba, recebeu autorização do governador Geral do Brasil, Diogo Botelho, para por sua própria conta desbravar o percurso então “desconhecido”.

No “Auto que mandou fazer o Senhor Governador Geral Diogo Botelho” (26/01/1603), cinco dias antes da expedição do açoriano, estavam registrados os objetivos da Coroa. Nele, o contexto do empreendimento ganha força, uma vez que,

[...] este estado estava em paz com todo o gentio e que pois assim era e o tempo estava disposto para se poder fazer alguma jornada do serviço de Sua Majestade e da obrigação delle governador, e tendo-se commodidade para fazer descobrimentos e conquistas e acrescentar com isso a coroa e estado real de Sua Majestade (BOTELHO apud NOBRE, 1980, p. 47-48).

A convergência de interesses espiritual e temporal é notória na conclusão do representante da Coroa:

[...] principalmente por se ampliar e dilatar a nossa santa fé catholica e por seguir o intento que tiveram os reis passados de Portugal de gloriosa memória, que estão no céo, os quaes mandaram duas armadas a esta costa onde agora elle governador manda fazer uma viagem para onde chamam Maranhão [...], e foi uma das razões que mais movem o Senhor governador a mandar fazer a dita jornada, que é tolher e defender dos francezes e mais estrangeiros que vão à dita costa e portos della, resgatar gentios e inquieta-los, como ainda hoje em dia fazem, indo naus a conversar com o dito gentio e indo e vindo aos ditos portos, e roubam e salteiam os nossos navios que vão e vêm para este Estado (BOTELHO apud NOBRE, 1980, p. 48).

Dilatar a fé católica e confirmar a posseção real sobre o Maranhão e seus habitantes, eis os objetivos dessa empresa colonial. Com a licença em mãos, partiu em 1603, “visando alcançar antes de tudo a serra, sobre cuja riqueza corriam exageradas notícias”. Como a expedição era de seu próprio cabedal, Pero Coelho deprecionado com o pouco lucro obtido aprisionou dezenas de índios, afinal, os “cativos deviam ser os frutos mais fáceis e imediatos da exploração naquelas circunstâncias” (POMPEU SOBRINHO, 1967, p. 12).

Desse modo, a expedição missionária, liderada pelo padre Francisco Pinto, cumpria um papel não apenas de conversão e catequese, como já mencionado, mas também de expansão

do domínio português³⁴. Não é à toa que os padres não fossem acompanhados de escolta militar, pois o caráter de ação missionária revestia-se então de uma tentativa de paz com os nativos, inclusive levando consigo dezenas de índios, que, por “mercê da Provisão de sua Majestade que tornara as vítimas anteriores do cativeiro de Coelho livres e forras”. Sobre a expedição comentou Studart:

Diogo Botelho prometeu mandar auxílios a Pero Coelho; effectivamente esses auxílios foram levados, não em petrechos bellicos nem soldados, que isso seria maior combustível para o incendio em que se abrasava o Ceará, mas na pessoa dos Padres Jesuítas cujo ministério era todo de paz e conciliação, e delles tão somente por ser informado o dito Diogo Botelho que se captivavão os índios e os trazião a vender [...]. O prometido soccorro conteve-se no barco em que sahiram de Pernambuco os Padres da Companhia, cujas armas eram o breviário e a palavra (STUDART, 1903, p. 47, grifo nosso).

Essa expedição liderada pelo padre Francisco Pinto, em Ibiapaba, serviria ainda como modelo de ação jesuítica a ser implantada nos anos vindouros, nas missões no Maranhão, como se demonstrará em momento oportuno. Desde já é possível entendê-la também como empreendimento do império português de salvaguarda de seus territórios e de suas fronteiras. Seu companheiro, padre Figueira, pela experiência adquirida na Serra

34 Girão em capítulo intitulado “A Economia do Ceará no Primeiro Século”, fala das ações catequéticas jesuíticas do século XVII, como empreendimentos importantes na constituição de uma economia nascente e de expansão do Império português, uma vez, que seus trabalhos missionários desdobravam-se na penetração, reconhecimentos territoriais e a fixação dos nativos nas aldeias (GIRÃO, 2000, p. 63-97).

não se furtou em deixar à disposição das autoridades do Estado do Brasil todas as notícias referentes à empreitada e melhor meio de conquistar o caminho percorrido. Após 1608, seu entusiasmo era notório para a continuação das missões no Maranhão, de forma que escrevera duas “Informações” detalhadas do percurso. Serafim Leite, de posse desses documentos, fez o seguinte comentário:

Duas informações suas, pouco depois da expedição ao Ceará [Ceará], mostram o caminho a seguir (e que de facto se seguiu): que não era possível tentar a missão, sem se proceder primeiro à conquista militar. Dava como argumentos: a braveza e protéria dos índios [...]; a dificuldade do caminho, sobretudo a falta de água, nas distâncias de rio a rio; a falta de embarcações [...] por não haver madeira para os fazer; a falta de mantimentos [...]; o perigo dos franceses [...]; as monções contrárias, do Maranhão para Pernambuco [...] sendo mais fácil ir do Maranhão a Lisboa e dali a Pernambuco, do que do Maranhão directamente a Pernambuco (LEITE, 1940a, p. 38).

Diante do exposto, considero pouco consistente a dedução do mestre Capistrano de Abreu, a qual, referindo-se à ocupação lusa no Ceará, afirmara que nem Pero Coelho nem os jesuítas Francisco Pinto e Figueira “adiantara um passo à questão do avanço a costa Leste-Oeste” (GIRÃO, 1967, p. 177-178).

É inequívoca que essas informações foram usadas pelos representantes da Coroa, ao mesmo tempo em que corroborava o papel dos jesuítas na linha de frente da expansão. Em agosto de 1609, padre Figueira, da Bahia, escreveu a “Dificuldade da Missão

do Maranhão”. Apesar de não possuir registro de destinatário, pode-se concluir pela argumentação final em tom de sacrifício que foi dirigida a um membro da Companhia de Jesus.

Nós chegamos a serra do Ibigapaba, que está antes do Maranhão cem légoas; até a qual fomos parte por mar (de Pernambuco ate Jaguaribe) e parte por terra em que somente não andão tapuyas junto do mar, mas dali por diante desta praya começo os tapuyas, e toda a terra esta cheya delles [...]. *Mas avendo de ir alguem da companhia eu, como aquelle que mais direito tem nesta empresa, me offereço pera ser o primeiro em quem se quebre a furia dos contrastes* (LEITE, 1940a, p. 157, grifo nosso).

Com base na *Relação do Maranhão* [1608], do padre Figueira, Pompeu Sobrinho apresenta o itinerário do percurso dos jesuítas e sua comitiva frisando, contudo, ser um “tanto hipotético”, certamente, pelas ínfimas informações topográficas no referido documento, todavia, trata-se de um mapeamento plenamente verossímil (Figura 2). Deve-se ressaltar também o caminho trilhado, atingindo as incríveis cifras de 103 léguas percorridas pelo padre Francisco Pinto e 172 léguas pelo padre Figueira (POMPEU SOBRINHO, 1967, p. 46).

padre Pedro Pedrosa (1632-1691) que entrou na Companhia aos dezesseis anos e, aceitando de imediato o convite de Vieira, compôs junto com outros companheiros de Ordem (entre eles, Bettendorff, autor de importante crônica da missão no Estado do Maranhão, em 1699), um grupo que saiu de Lisboa, em dezembro de 1652, e chegou ao Maranhão em janeiro do ano seguinte. Aquele missionário foi fundador da missão de Ibiapaba, em 1655, e pouco depois, se tornaria “o primeiro português que penetrou no rio Xingu e abriu o caminho terrestre entre o Maranhão e o Ceará, possibilitando ulteriores intercâmbios, missionário dos guajajaras do rio Pindaré” (HOORNAERT, 1983, p. 82).

Diferenciando-se das missões no litoral e das missões no sertão, que acompanharam o entorno do rio São Francisco, o “projeto colonizador maranhense” parece ter seguido uma lógica diferenciada em que os missionários, não raro, são apontados como “verdadeiros bandeirantes”, chegando a atingir regiões inóspitas muito antes dos representantes da Coroa (HOORNAERT, 1983, p. 86). A analogia conceitual – missionário e bandeirante –, talvez, até possa parecer questionável, mas é inegável que jesuítas e, ato contínuo, outros representantes do poder colonial inauguraram uma nova e dura realidade aos povos nativos no que tange ao usufruto das terras e à prática de suas tradições.

Por outro lado, por que a empresa colonialista que se conjugava na soma de esforços entre membros da Companhia de Jesus e diversas autoridades seculares não nos deve causar tanta surpresa?

A questão está diretamente ligada à própria criação da Companhia de Jesus no século XVI. A Igreja Católica Romana estava preocupada com a crescente influência das religiões reformadas na Europa de modo que considerou necessária uma nova reformulação em suas estratégias de influência. Com as navegações ultramarinas, o problema, simplesmente, ampliou-se para outra parcela da humanidade então desconhecida. Novas terras significavam também novos homens, mas homens desprovidos dos ensinamentos da “esposa de Cristo”, que deviam a partir daí ser integrados à nova ordem nascente.

Não é por acaso ou coincidência que os primeiros jesuítas junto com Nóbrega e o representante máximo da Coroa, o governador-geral, Tomé de Sousa, tivessem suas prioridades conjugadas no mesmo documento de 1549, escrito por Dom João III.

Porque a principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi pera que a gente delas se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira pera isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos (LEITE, 1954, p. 5-6).

A criação da Companhia de Jesus estava imersa no pensamento reformador marcado pelo Concílio de Trento (1645-1663). Dos dez primeiros membros participantes do Concílio, em 1546, três eram jesuítas. Vale lembrar que a Companhia de Jesus contava apenas seis anos desde sua aprovação canônica, e

esse dado, de acordo com Giard, demonstra a força da Ordem de Santo Inácio no interior da Igreja Romana (GIARD, 1995, p. 21)³⁵.

Diferencial importante da Companhia de Jesus, nesse período, em relação a outras ordens regulares era sua lealdade ao chefe da Igreja Católica. Nos primeiros documentos papais de aprovação e fundação da Ordem de Santo Inácio, estavam prescritos que suas decisões deviam ser seguidas ordeiramente. Para tanto, além dos três votos de castidade, de pobreza e de obediência, comuns às ordens monásticas, fora acrescentada outra, de direta obediência ao Pontífice, o “vigário de Cristo”³⁶. Esse quarto voto não era devido ao papa propriamente dito, como repetidamente apontado por estudiosos da Companhia, mas ao deus cristão que ele representava. Essa quase imperceptível mudança teve seu desdobramento ampliado no que O'Malley (2004, p. 461), acertadamente, chamou de “voto de mobilidade”, ou seja, consubstanciava na própria ideia de missão enquanto um ministério em sua forma expansionista e de deslocamentos.

35 O'Malley, contudo, defende que a Companhia de Jesus não pode ser vista como criação direta da Contrarreforma (ou Reforma Católica) – tese recorrente nos trabalhos sobre os jesuítas. Pois, os padres possuíam agenda própria, distinta de Trento, apesar de terem percebido tempos depois que esta era uma obrigação pastoral mais ampliada (O'MALLEY, 2004, p. 15-44).

36 A expressão “vigário de Cristo” foi usada pela primeira vez pelo Papa Inocêncio III (1198-1216) e depois, em definitivo, por Inocêncio IV (1243-1254). Segundo Mello, esta mudança trouxe um significado ampliado do papel do chefe da Igreja Católica, que passou de “vigário de S. Pedro” e, portanto ao de um simples sacerdote, para tornar-se vigário direto de Cristo, ligado simbolicamente à universalização do poder divino (MELLO, 2002, p. 26). Todavia, considero possível que esta mudança conceitual no período das navegações ultramarinas ganhou novo reforço, uma vez que poderia ser reflexo de uma perspectiva expansionista do Catolicismo. Vale acrescentar que nas *Constituições* da Companhia, o Sumo Pontífice é considerado “vigário de Cristo”, ou seja, a Companhia estava em fina sintonia com as mudanças requeridas por sua Igreja.

O reflexo desse contexto, certamente, pode ser apreendido na atenta leitura da Carta Apostólica *Regimini militantis ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540. Nesta *Fórmula* de criação do Instituto da Companhia, o papa Paulo III, mui apropriadamente os chamou de “milícia de Jesus Cristo” antevendo a influência mundial dos companheiros inicianos (além do Novo e Velho Mundo, os jesuítas atingiram também Ásia e África). E seu destino e fim, mesmo sem uma ideia formada sobre os percursos ultramarinos, já estavam prescritos:

E assim fiquemos obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos envie para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que seja nas regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis³⁷.

A Igreja, diante das novas reformulações históricas³⁸ que mudaram drasticamente sua organização interna pós-tridentina reforçando, consideravelmente, o papel dos prelados e sua formação teológica, encontrou na Companhia de Jesus um alento também de inovação, um novo sopro de mudanças para a ação.

37 Esta Carta foi depois confirmada por outra do Papa Júlio III intitulada *Exposcit debitum*, de 21 de julho de 1550. Vide: *Fórmulas* do Instituto da Companhia de Jesus. In: CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e Normas Complementares. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Loyola, 1997 [1558], p. 25.

38 Para uma breve discussão do contexto da Igreja Romana, desde sua criação até o século XVI, e o papel da Companhia de Jesus nas suas reformulações, vide: Assunção (2000, p. 41-55).

A aproximação entre o Trono e o Altar concretizou-se através de uma série de documentos da Santa Sé, culminando com o breve *Praecelse Devotionis*, do papa Leão X, de 1514. O Padroado Real Português fora formado e, com ele, uma série de atribuições que o rei teria sobre as missões ultramarinas³⁹. Nas palavras de Charles Boxer (1981, p. 99), o Padroado “pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil”. Ou dito de outro modo, a Igreja nos assuntos ultramarinos estava subordinada ao controle dos representantes do governo metropolitano, a não ser em assuntos estritamente de dogma e de doutrina.

Na documentação do século dezessete é constante a indicação dessas atribuições por parte da Coroa. Apenas pelo aspecto ilustrativo – já que vários documentos aqui listados dão conta dessa associação – há uma carta real dirigida ao governador do Maranhão, datada de 1684, em que o rei se queixa da falta de iniciativa do provincial da Companhia em enviar missionários àquele Estado, chegando mesmo a passar-lhe uma advertência bastante séria:

39 Na América sob a influência hispânica, a congênere do Padroado seria conhecida como *Patronato*, no entanto, as atribuições eram as mesmas para os monarcas ibéricos: construir ou permitir a construção de catedrais, mosteiros, conventos, hospícios etc.; apresentar a Santa Sé, uma lista para preenchimentos de bispado, arcebispado, abadia e outras funções eclesiásticas menores; administrar jurisdições e receitas eclesiásticas; transferir, promover ou afastar prelados de quaisquer ordens; arbitrar conflitos envolvendo o poder eclesiástico e civil e entre os próprios clérigos; e por fim, aceitar ou rejeitar documentos papais após passar pelo crivo da chancelaria da Coroa (BOXER, 1981, p. 85-115).

Ao Provincial da Companhia de Jesus deste Reyno mando aadvertir por carta minha a obrigação que tinha de enviar a esse Estado Padres Missionários pela falta que delles havia, e que a satisfizesse com Padres Missionários portugueses, e não estrangeiros; Pareceu-me ordenar-vos que não tendo os ditos Padres todos os Missionários que são obrigados lhe não assigneis a certidão que costumais assignar como do seu superior para elles haverem de minhas rendas as que lhe mando dar para alimentos dos ditos Missionários⁴⁰.

O número de sacerdotes estipulado pela autoridade real era preceito da permanência e manutenção da obra missionária. A divergência entre a Coroa e o provincial da Companhia, aparentemente, vinha de algum tempo, pois, outra carta enviada ao prelado data de dias precedentes, sugerindo correspondências anteriores⁴¹.

É necessário esclarecer ainda que não havia nessas propostas de ação conjunta, uma dualidade de questões separadas, isto é, o político e o religioso, como talvez, possam parecer à primeira vista⁴². Mas que o trabalho missionário dependia da empresa colonial e vice-versa, daí porque a forma de missionação jesuítica

40 Para o Governador do Maranhão que não tendo os Padres da Companhia os Missionários que são obrigados lhes não assigne a certidão que costuma [06/09/1684]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 66. v. 66.

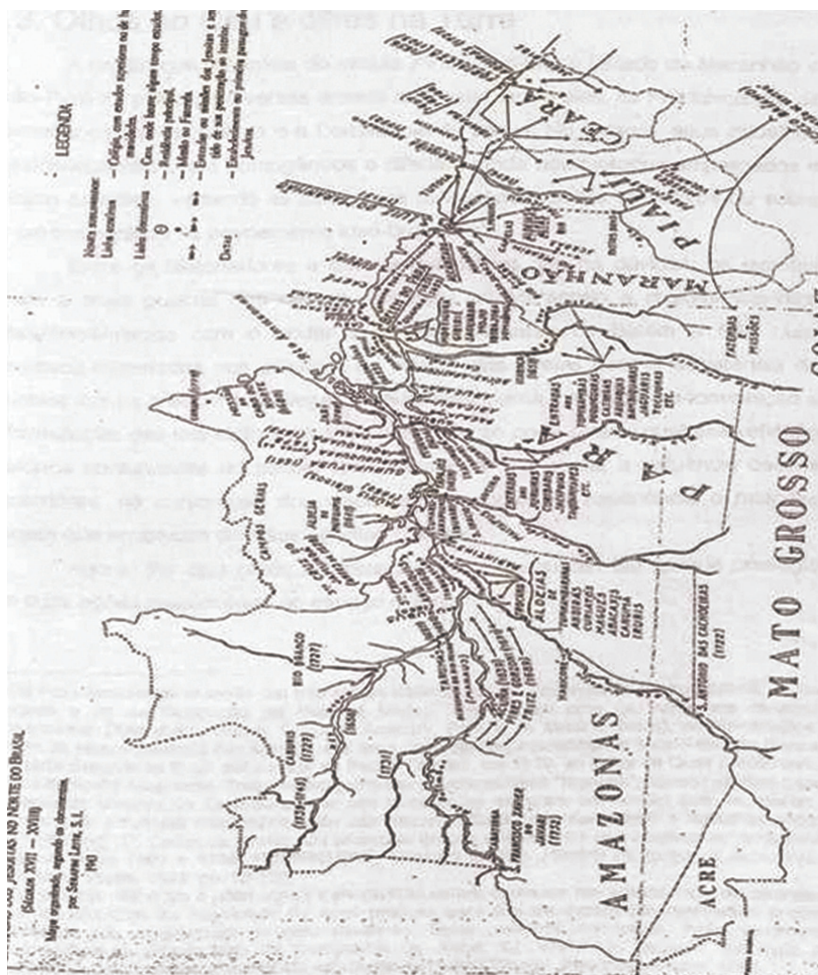
41 Carta para o Provincial da Companhia de Jesus [02/09/1684]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 64. v. 66.

42 Sobre a anacrônica dissociação entre política, economia e teologia nos empreendimentos coloniais, vide: Pécora (1994).

dar tanta importância aos aspectos políticos e administrativos, inclusive, fazendo uso dessas prerrogativas sempre que considerassem imprescindíveis.

No mapa intitulado *Expansão dos jesuítas no norte do Brasil* (XVII-XVIII), é possível verificar que Ibiapaba ainda servia como ponto de apoio para o fluxo missionário a outras aldeias ou assistências itinerantes em diversas missões (Figura 3). Portanto, na Serra de Ibiapaba do século dezessete, embora não se possam apontar os jesuítas como pioneiros no contato com os índios, certamente, foram eles que iniciaram um processo de diálogo e de aproximação com o Outro, e seu objetivo era claro: introduzir e perpetuar o significado abrangente da fé, da lei e do rei entre os povos indígenas.

**Figura 3 – Mapa da expansão dos jesuítas no norte do Brasil
(XVII-XVIII)**



Fonte: Leite (1943), adaptado por Hoornaert (1983, [figura IX]).

1.3 Olhos no Céu e olhos na Terra

A região que, no início do século XVII, constituía o Estado do Maranhão e Grão-Pará foi palco de diversas ordens religiosas, entre elas, os Franciscanos, os Mercedários, os Carmelitas e a Companhia de Jesus. No entanto, seus trabalhos não eram homogêneos e diferenciavam-se também nos métodos empregados e público assistido, variando suas atuações catequéticas entre os nativos e/ou os poucos núcleos de povoamento luso-brasileiro (MOREIRA NETO, 1992).

Entre historiadores e demais estudiosos não há dúvida de que os jesuítas foram a mais pujante das ordens religiosas no Maranhão e regiões vizinhas. Desentendimentos com o poder laico nas câmaras de Belém e São Luís; discursos inflamados nos púlpitos das igrejas para a assistência de colonos contra a escravidão ilegal⁴³; influência externa, na Corte, na formulação e reformulação de leis indigenistas⁴⁴; enfim, dificilmente se poderia propor qualquer reflexão histórica contundente do século XVII, sem levar em conta a influência desses sacerdotes na experiência missionária, nas relações sociais e na construção dos discursos de poder naquela região colonial.

43 Os jesuítas não eram *a priori* contra a escravidão nativa enquanto um mecanismo legal de controle. Mas, discordavam da ilegalidade de suas práticas para fins de exploração desmedida e que interferisse no cumprimento de suas doutrinas. Essas posições, entretanto, foram mudando internamente no próprio seio da Companhia de Jesus (VAINFAS, 1986).

44 Padre Vieira usando de sua influência em Lisboa teria sido o responsável direto pela provisão de 1680 que, dentre outras questões, mandava as autoridades coloniais ajudarem, inclusive financeiramente, na expansão das missões jesuíticas nos sertões (LEITE, 1943, p. 67).

Agora, por que razão os missionários conseguiram tão grande prestígio em suas ações missionárias?

Desde a sua chegada à América portuguesa, os jesuítas sempre se mostraram austeros observadores de suas missões e dos efetivos resultados de sua ação evangelizadora. Para tanto, valeram-se de sua capacidade de interpretação nas diversas contingências históricas em que estiveram envolvidos e de sua experiência adquirida que, indo ou vindo por meio de correspondências, dava visibilidade de seu trabalho. Entre Roma, Lisboa, Índia e Brasil suas missivas parecem ter se constituído em espaços privilegiados de tensão, negociação e recuos, forjando na experiência colonial estratégias daquilo que consideravam como seu projeto missionário (LONDOÑO, 2002, p. 30).

No conjunto dos documentos produzido pelos inicianos, é possível perceber essas inflexões, apesar da sinuosidade dos discursos, tanto de quem as produzem quanto de quem as recebem. A complexa construção discursiva subjacente nessas fontes ajuda-nos a compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 1990, p. 17).

A capacidade de observação, normatização e manutenção da expansão missionária jesuítica, onde quer que tenha ocorrido, já estavam delineadas nas *Fórmulas*, na *Constituição* e nos *Exercícios Espirituais* da Companhia de Jesus, de maneira que, juntas, formavam um único corpo com preceitos institucionalizados. Todavia, deve-se evitar cair na tênue armadilha do lugar-comum

e achar que uma rígida legislação interna da Ordem *per se* justificava a unicidade de pensamento e ação dos filhos de Santo Inácio. “O fervor missionário dos irmãos da Ordem – estivessem eles no Oriente, na América ou dispersos da Ordem”, comentou Eisenberg, “dependia de sua crença na virtude de suas próprias decisões e da aceitação dos comandos de seus superiores, como se esses fossem o produto de sua própria deliberação” (EISENBERG, 2000, p. 37).

Na sexta parte das *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* (1997 [1558]), em capítulo intitulado “A Obediência”, Santo Inácio distinguiu os tipos de obediência para consolidação do “corpo da Ordem”:

Há obediência de execução, quando se cumpre a ordem dada; obediência de vontade, quando aquele que obedece quer a mesma coisa que aquele que manda; *obediência de entendimento, quando sente como ele, e acha estar bem mandado aquilo que se manda*. A obediência é imperfeita quando há execução, mas não há conformidade de *querer e sentir entre quem manda e quem obedece* (CONSTITUIÇÕES ..., 1997 [1558], §550, grifo nosso).

A obediência jesuítica não era apenas ordeira e de pleno funcionamento da hierarquia, mais que isso, era uma disposição inaciana, um vínculo agregador de ação conjunta (CONSTITUIÇÕES ..., 1997 [1558], §659). De forma que existia certa racionalização na prática da obediência que se estendia às práticas de conversão, uma vez que os jesuítas na vinha de Cristo, ou seja, aqueles que estavam

mais próximos dos gentios nos trabalhos de campo deviam observar e introjetar; como ensinado nos *Exercícios Espirituais*, à obediência que ganhava materialidade no corpo social da Companhia forjava-se uma identidade cujo fundamento metafísico era o deus cristão de base tomista, a Causa Primeira⁴⁵. Esta metafísica dos inacianos, de maneira alguma entrava em choque com as decisões realistas, afinal, esse “projeto se instaura permanentemente: é um processo, um conjunto de políticas cuja formulação e implantação seriam impossíveis para um pensamento voltado apenas para si e para o alto” (NEVES, 1978, p. 30).

Discorrendo sobre os *Exercícios*, José Eisenberg afirma que, ao lado do conceito constitucional de obediência, o primeiro Geral da Companhia formulou também o conceito jesuítico de “Prudência”. Para esse “método de raciocínio prático”, contudo, dois esteios de pensamento deviam nortear os missionários enquanto pregadores em terras longínquas: a adaptação das normas e a tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas (EISENBERG, 2000, p. 45). Mas notem que a prudência não tinha nada que ver com uma simples precaução por parte dos missionários, era sim, a capacidade de colocar em prática um julgamento sobre seu próprio ministério⁴⁶.

45 Adrien Demoustier afirma que uma das originalidades de Santo Inácio ao escrever os *Exercícios Espirituais* teria sido a estrutura pedagógica indireta, ou seja, dividido em quatro semanas, o livro levaria o exercitante a compreender que sua liberdade resultaria na compreensão de sua união com Deus e consigo mesmo, como indivíduo e como membro da Companhia (DEMOUSTIER, 1996, p. 23-35).

46 Em 1550, padre Polanco, secretário pessoal de Santo Inácio, havia listado sessenta qualidades desejadas a um membro da Companhia, a “terceira era flexibilidade,

Essa prudência pode ser apreendida na análise da correspondência jesuítica sobre os nativos que estavam na Serra de Ibiapaba, desde a primeira escrita pelo padre Figueira (1608) sobre a missão de 1607 com o padre Francisco Pinto, até a última carta ânua (1701) – a que tive acesso –, do padre Ascenso Gago, relatando a fundação da aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba (1700).

Na ânua de 1695, Ascenso Gago relata as experiências que teve, juntamente com seu companheiro, Manuel Pedroso. Um detalhe importante: este constitui o primeiro relato abrangente desde o reinício da missão, em 1693, em que o superior informa ao provincial da Companhia no Brasil, padre Alexandre de Gusmão, os “costumes” dos diversos povos indígenas que habitavam a Serra, inclusive dos “Tapuias” que desejavam tornar-se “ovelhas de Cristo”. Menciona, ainda, os Tabajara que eram “entre todas as do Brasil, a de melhor juízo”, e os “Tapuias” *Guanacé, Reriúu e Aconguaçu*, os dois últimos não assistidos, além, de três outras aldeias de “língua geral”, distante quinze dias de onde estavam e não contatados (GAGO, 1943 [1695], p. 38-50).

O espanto do missionário frente aos costumes nativos é flagrante. E como dificilmente não poderia deixar de ser, lança seu olhar cristão – treinado como era – de desaprovação que nem mesmo o acúmulo de uma experiência de mais de cento e cinquenta anos de ação missionária no Novo Mundo fora capaz de estimular

a qual insistia que os candidatos possuíssem tanto nos julgamentos especulativos como nos práticos, porque ‘cabeças duras’ não estavam adaptados à vida jesuítica” (O’MALLEY, 2004, p. 131-132).

uma centelha de luz em seu entendimento quanto à percepção e reconhecimento pleno da alteridade indígena. Gambini apresenta uma resposta fecunda para discussão desta obstrução, porque não dizer, psicológica dos “Soldados de Cristo”. Segundo ele, a preocupação premente nos trabalhos de conversão e, exaustivamente ensinado nos *Exercícios Espirituais* tinha por finalidade, a “vitória da consciência racional sobre a alma, pela redução do símbolo vivo ao dogma pragmático” (GAMBINI, 2000, p. 71).

Vejamos como esse aspecto da prática jesuítica operou no contato com os nativos em Ibiapaba. O padre Ascenso Gago informa sobre o desregramento no constante uso de cauim promovido pelos índios afirmando ele que “havendo mantimentos na Aldeia são as bebedeiras contínuas”. Mas a sentença desabonadora extrapola a retórica e ganha consistência com um exemplo em particular:

Tanto que os meninos têm sete para oito anos, os fazem professar esta arte; para o que se fazem na Aldeia grandes vinhaças e o primeiro a quem embebedam é o menino, fazendo-o beber à força, até que caia, e ao depois bebe tôda a Aldeia fazendo grandes festas de músicas e danças ao som das suas frautas e tambores (GAGO, 1943 [1695], p. 42).

Apesar da insuficiência de informações nessa carta ânua é possível levantar algumas hipóteses, mesmo que isso signifique correr um risco epistemológico trilhando o caminho movediço das conjecturas. Porém, aceitando o conselho de Ginzburg, as

“pistas talvez infinitesimais permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível” (GINZBURG, 1989, p. 150).

O padre estava diante de uma comemoração comum entre os Tabajara pelo uso inicial do tembetá (roletes de materiais diversos⁴⁷ colocado no lábio inferior) por uma criança, ou seja, estava frente a uma prática identitária e de reafirmação do membro de um povo. Segundo um dos mais discutidos etnólogos do século XX, Alfred Métraux, essa prática para os jovens índios era “signo por excelência de sua virilidade”. As festas duravam dois a três dias e contava com a participação de aldeias circunvizinhas e eram embaladas por músicas e regadas com cauim. Terminados os festejos, a criança é encorajada a furar o lábio inferior para que se torne um valente guerreiro. Após a perfuração – com um pequeno chifre ou osso pontiagudo – espera-se a reação: se chorar ou gritar (muito raramente ocorria) é sinal de covardia, caso contrário, será um adulto bravo e valente (MÉTRAUX, 1979, p. 98).

O escândalo inicial aos olhos do superior e na sua retórica subsiste, contudo, frente à prudência, com a qual foi ensinado e treinado em sua Ordem expansionista. Temendo perder o favor das lideranças indígenas, os principais, nesse novo contexto de aproximação e continuidade missionária; e, ainda por cima, tendo que justificar seus atos ao provincial do Brasil, destinatário da correspondência, o jesuíta, diante do quadro que lhe é apresentado,

47 Baseado em Jean de Léry, calvinista francês, que escreveu *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1586], Métraux afirma que os meninos, comumente, usavam roletes de madeira, conchas e pequenos ossos. Os adultos, contudo, usavam “pedras raras de diferentes tipos” (MÉTRAUX, 1979, p. 99).

não vê outra saída senão ponderar: é “muito dificultoso o tirar-lhes estas bebedices, e nestes princípios convém permitir-lho” (GAGO, 1943 [1695], p. 42).

A unidade de pensamento e ação no interior da Companhia fazia-se notar numa expressão recorrente nos escritos de Santo Inácio, *noster modus procedendi* - “nosso modo de proceder”⁴⁸. Essa tônica expressiva transcendeu a documentação oficial da Companhia, sugerindo ideais e atitudes mais espontâneas e atualizadas dos padres (O’MALLEY, 2004, p. 25). E, como visto, também fora colocada em prática na missão de Ibiapaba junto com a obediência e a prudência jesuítica.

Padre Vieira, assumindo o cargo de visitador das missões amazônicas, em 1658, escreveu um Regulamento que deveria ordenar e ministrar a prática missionária. Também conhecido como *Visita*⁴⁹, esse documento é pouco discutido na historiografia, não obstante, trata-se de um dos mais explícitos indicativos do realismo jesuítico frente a situações coloniais, pois exprimia discussões de variados temas que abrangiam assuntos sacramentais, linguísticos, de educação e até de assistência aos

48 Eisenberg afirma que este aspecto da Ordem é “frequentemente negligenciado por historiadores do pensamento político do início da era moderna” e “sobre os rumos do movimento tomista conhecido como *seconda scholastica*” (EISENBERG, 2000, p. 27-58).

49 A *Visita* teria sido escrita entre 1658 e 1661. Apesar de tentativas para alterá-la, nunca houve uma aprovação oficial do Geral da Companhia e, “Bettendorff, por ordem do mesmo Geral, mandou copiar a ‘Visita’ de Vieira, e que se guardasse um exemplar em todas as aldeias e Missões, convindo-se de antemão em que, tendo mudado depois de Vieira as circunstâncias da missão, algumas determinações se observassem a moderação que tais mudanças requeriam” (LEITE, 1943, p. 105-106).

enfermos etc. O idealizador do “Quinto Império”⁵⁰, a formulou após experiências no rio Itapecuru, com os índios Ibajara; pelo Tocantins, com ínfimos resultados na conversão; na “jornada do ouro”, acompanhando expedições que buscavam metais preciosos no interior; na missão de Nheengañba, na Ilha de Marajó, onde afirmou ter convertido cem mil almas (HOORNAERT, 1992, p. 130); e certamente, somadas as suas experiências na Serra de Ibiapaba, em 1660.

Serafim Leite (1943, p. 106-124) publicou a *Visita*, dividindo-a em cinquenta parágrafos. Num deles, precisamente no §18 – *Baile dos Índios* poderia estar a base para a tomada de decisão de Ascenso Gago:

Para que os índios fiquem capazes de assistir os ofícios divinos, e de fazer conceito da doutrina, como convém, se lhes consentirão os seus bailes nas vésperas dos domingos e dias santos, até 10 horas ou onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino, e se recolherão às suas casas.

A admoestação de Vieira referia-se as aldeias cristãs plenamente estabelecidas, o que não era o caso da recente constatação de Gago junto aos Tabajara, mas o que interessa notar

50 Em carta escrita ao bispo do Japão, D. André Fernandes, Vieira formula a teoria do “Quinto Império”, que em linha gerais, seria uma defesa visionária e profética, da ressurreição de D. João IV para destruir os turcos e reduzir todos os povos a religião verdadeira, sob a tutela do Papa e do Imperador. Essa carta, junto com sua defesa perante o Tribunal do Santo Ofício e sua *História do Futuro* marcava sua defesa da restauração portuguesa, como Império dominante e mundial sob a tônica sebastianista (PÉCORA, 1994, p. 51-52).

é que a prudência no discurso vieiriano também emergira com cautela: “até 10 horas ou onze da noite” e “Para que os índios fiquem capazes de assistir os ofícios divinos”.

Mas, o superior da missão teria tempos depois à oportunidade de cumprir a admoestação de Vieira. Em 1700, com o estabelecimento da aldeia em Ibiapaba, houve a festa de inauguração da igreja no dia 15 de agosto, em homenagem à padroeira Nossa Senhora da Assunção. As festividades, que duraram cerca de três dias, incluíram procissão, missa, batismo de vinte e cinco catecúmenos e “prática aos Índios” (LEITE, 1943, p. 64). Apesar de ter sido uma comemoração cristã e de fundação de uma nascente Cristandade no maior reduto jesuítico – fora dos Trinta Povos Missioneiros – nem por um instante, foi perdido o horizonte do realismo missionário, pois os índios tiveram alguns aspectos comemorativos que lembravam as práticas guerreiras, como,

[...] danças, carreiras e lutas dos Índios, pondo-se-lhes seus prêmios para os que melhor o fizessem, como também aos que melhor metessem uma flecha pela roda de uma chave que em distância de 50 passos se lhes pôs por alvo de seus tiros. O que eles fizeram tão bem, que primeiro se acabaram os prêmios do que acabassem todos de despedir a seta (GAGO, 1943 [1701], p. 64).

De modo que concordo apenas em parte com Sousa (2003, p. 62), ao afirmar que essa festa foi “um misto de diversão e devoção” em que “os missionários transigiam”. Um estudo sobre a formação desses padres, instrumentalizados com as ferramentas da *obediência*

e *prudência* jesuíticas – inclusive, com aprovação papal – mostra que sua experiência no Novo Mundo forjara a capacidade inaciana de elaboração de certa condescendência das práticas sociais ameríndias. Nesse sentido, não se tratou de transgressão a ortodoxia teológica da Igreja e a seus preceitos litúrgicos comemorativos, antes, porém, a um “modo de proceder” peculiar no trabalho de missionação. Em outras palavras, os missionários jesuítas mantinham os olhos no Céu e os olhos na Terra.

Essa aparente brecha doutrinária era uma estratégia de aproximação e domínio, afinal, os padres sabiam de antemão de sua autonomia para julgar a adaptação das normas e a tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas. E mais, sabiam, pelas *Constituições*, que sua salvação dependia por efeito consequente da salvação de suas “ovelhas” (no caso, os nativos), pois o fim da Companhia “não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo” (CONSTITUIÇÕES ..., 1997 [1558], §3). Estavam, assim, pelo menos nesse caso colocando em prática o que haviam aprendido em sua formação religiosa e em sua experiência missionária.

Retomando o relato da carta ânua de 1695, o padre passa a enfocar, entusiasticamente, a paz conseguida entre as várias aldeias “Tapuia” que estavam na Serra e na costa litorânea, no “Ceará”⁵¹.

51 Como já discutido, as fronteiras ainda não estavam plenamente estabelecidas; assim, o que se subentende neste relato é que “Ceará” referia-se ao litoral (talvez, até Camocim, localizado no litoral norte do atual estado do Ceará) em diferenciação ao “Ceará Grande” ou “Seara Grande” que se referia a toda capitania no século XVII.

Em Ibiapaba, a paz conseguida foi entre os Reríú e os Guanacé, no entanto, era preciso reconciliar, para o bem maior da missão, estes povos nativos com os Aconguaçu, “tribo que fica mais vizinho ao mar”. Essa tarefa coube ao seu companheiro, padre Manuel Pedroso, que estava junto à costa preparando o campo para plantio e levando mantimentos para o descimento dos índios.

O relato diz que quando o jesuíta Manuel Pedroso conseguiu a paz, de imediato, mandou avisar ao superior que com os Tabajara e os demais “Tapuia” desceram ao litoral. Para selar o acordo, os índios colocaram as indumentárias guerreiras, “se vestiram de variedade de penas”, e deu-se início a uma das mais espetaculares cerimônias nativas já registradas do período colonial:

Logo se formou o Tapuia em meio a uma grande campina, o que também fizeram os índios, repartindo-os em dois batalhões, todos com armas nas mãos; e logo, ao som de várias buzinas, bater os pés, gritos e assobios, investiram para adonde estava o tapuia, o qual o recebeu da mesma maneira, representando todos uma horrível batalha [...] e protestando a vozes que não faziam pazes por medo, que tivessem aos contrários, senão pelo bem em comum que a todos resultava da mesma paz, como os padres lhes haviam dito (GAGO, 1943 [1695], p. 48).

Já se discutiu o valor da coragem entre os nativos através do rito de iniciação do jovem menino tabajara.

Por outro lado, a cerimônia de paz era um momento de reafirmação dos valores guerreiros e a necessidade de tornar

público isso em encenação tão grandiosa demonstra que os indígenas fizeram uma leitura dessa nova contingência histórica. Em Ibiapaba, a multiplicidade étnica no mesmo reduto cristão não impediu que diferentes grupos indígenas reafirmassem a sua própria alteridade, tanto diante dos sacerdotes quanto frente a outros grupos nativos, possivelmente seus contrários. Os padres, passivos, assistiram a tudo sem qualquer interferência direta que teria sido, talvez, bastante perigoso naquele momento. Foram, nesse sentido, prudentes e/ou realistas no trabalho missionário, porém, qual foi o resultado dessa marcante apresentação e por que não dizer também marcante representação social?

E feita esta cerimônia repetiram três vezes em voz alta esta palavra *guiaâa*! que quer dizer paz. Logo se apartaram os Tobajaras todos para uma parte e os Tapuias para a outra e de dois em dois a saber: um Tapuia e um Tabojara correram parelhas, porque se prezam muito de correr bem, dando todos os mais em altas vozes os vivas ao vencedor, até que acabaram de correr todos. Logo uns e outros em corpo formaram vistosa dança ao som dos seus maracás e várias cantigas a seu modo, em que se gastou parte grande do dia. E ao depois, divididos em várias danças e folias, gastaram toda a noite até amanhecer, gastando mais a maior parte dos dois dias seguintes em as mesmas folias, ao cabo das quais se apartaram cada qual para as suas terras (GAGO, 1943 [1695], p. 48-49).

Somado à percepção da festa, outro elemento, no cerimonial, certamente despertou a atenção jesuítica no episódio: o uso dos maracás como instrumentos musicais. Entre os Tupi e, por extensão aos Tabajara, o uso do maracá era muito comum, “fazendo ele parte do nobiliário das famílias tupinambá”; como destacado por Hélène Clastres, “sendo conservado, portanto, junto aos demais bens, na casa coletiva. É um instrumento musical destinado primordialmente a acompanhar e a ritmar as danças e cânticos” (CLASTRES, 1978, p. 48). Porém, os maracás também possuíam uma dinâmica dentro da cosmologia ameríndia atingindo, por vezes, a esfera do sagrado, o que ocorria comumente nos rituais implementados pelos “grandes pajés”, também conhecidos como *pagy uaqu* ou caraíba; nesses casos específicos, o maracá passa a ser acessório principal do líder espiritual e “o mediador tangível pelo qual deve necessariamente passar toda a comunicação com o sobrenatural” (CLASTRES, 1978, p. 48).

O uso sagrado ou de percussão desses instrumentos, todavia, ainda é ponto controverso entre os pesquisadores. Ronaldo Vainfas, por exemplo, em seu estudo sobre a Santidade do Jaguaripe – “autêntica seita herética” combatida no sul do Recôncavo Baiano, em 1580 - afirma que fora liderada por um caraíba que teria sido catequizado pelos jesuítas e desafiado “o colonialismo, a escravidão e a obra missionária dos inacianos” (VAINFAS, 1995, p. 14). O autor, ainda atenta para o uso daquele instrumento como “objeto de culto entre os tupi”, pois a comunicação com os espíritos se dava mediante os maracás, “encarnação mística do pajé” (VAINFAS,

1995, p. 61). As crônicas quinhentistas mencionam que durante os rituais promovidos pelos caraíbas, as cabaças eram pintadas com feições antropomorfas que na conclusão de Métraux (1979, p. 59) eram “configurações materiais dos espíritos”⁵².

O padre jesuíta Pero Correia, por volta de 1550, descrevera o maracá e seu uso mágico na cosmologia tupi. Segundo ele,

Estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera compostas à maneira de labores e dizem que aquelle santo tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que falla (CORREIA apud SILVA, 1995, p. 67).

O processo de colonização e com ele a introdução de elementos da Cristandade no Novo Mundo trouxe numa mesma lógica expansionista, uma pluralidade de possibilidades quanto à compreensão nativa da religião cristã, resultado em boa medida e de maneira complexa do processo catequético da região colonial envolvida e do grau de intensidade dos contatos. De forma que o maracá usado como instrumento de percussão ou como objeto sagrado e de culto deve ser analisado em espaços restritos diante da prática social indígena, sendo necessário analisar seu uso em contextos históricos específicos.

52 Mesmo constatando tal antropomorfia em seus estudos, Hélène Clastres sustenta sua tese sobre os maracás como simples instrumentos de percussão, e em nota adverte: “Se fosse permitido considerar os desenhos dos cronistas como ‘informações’ tão dignas de crédito como seus escritos, um desenho de Staden [mercenário alemão que escreveu “Duas Viagens ao Brasil”, em 1557], seria muito sugestivo: o maracá que representa é dotado somente de uma ‘boca’, enganosamente semelhante a uma lua crescente” (CLASTRES, 1978, p. 48).

Não é o caso, aqui, discutir o uso dos maracás como instrumentos de percussão ou mesmo como objetos de culto entre os índios de Ibiapaba, mas apenas demonstrar, pelo uso sistemático da documentação jesuítica produzida pelos padres⁵³, que Ascenso Gago tinha pleno conhecimento dessa prática nativa tanto em suas festas comemorativas quanto em seus rituais. Aliás, como havia ocorrido com seus irmãos de hábito, Francisco Pinto e Luiz Figueira, que no primeiro contato com as aldeias em Ibiapaba, no início do século, deram conta de “outro recebimento”:

Chegando a aldea sahiu hu grãde tambor que já toda a manhã hiamos ouvindo e cõ seus maracás (que são hus cabaços com hus feijões dentro) tangendo e cantando, e cõ essa solenidade nos meterão na casa que nos tinham aparelhado e nos trouxerão logo muitos presentes e as musicas e dâças continuarão dous outros dias cõ suas noutes (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 87).

No relato de Gago há, ainda, a constatação missionária acerca da importante influência dos xamãs no funcionamento social das aldeias:

São superticiosíssimos e crêem cegamente nas mentiras dos seus pagés ou adivinhos; porém nesta parte vivem já muito emendados com a ajuda divina os que connosco assistem, porque muitas vezes os temos convencido

53 Já no início do século XVII, Cardim recorre aos referenciais europeus para descrever o maracá: “ao som de uma cascavel feito ao modo dos que usão os meninos em Espanha, com muitas pedrinhas dentro ou umas certas sementes de que também fazem muito boas contas” (CARDIM, 1939 [1625], p. 155).

com razões evidentes, mostrando-lhes as falsidades e embustes dos seus pagés, curando e dando são, por permissão divina, a muitos enfermos que os pagés nunca puderam sarar (GAGO, 1943 [1695], p. 42).

A cerimônia ritualizada de paz que os padres preferiram denominar por “festa”, entre os Tabajara e demais povos indígenas, sugere que os maracás foram usados como instrumentos de percussão, embalando a alegria dos índios com seus cânticos de reafirmação étnica. Contudo, como se discutirá no capítulo terceiro, os padres foram também recebidos nas aldeias como líderes espirituais indígenas, logo nesse aspecto, o maracá teria algum tipo de ligação com o sagrado ameríndio.

Por outro lado, a unidade de pensamento e ação dos membros da Companhia de Jesus não deve passar uma imagem distorcida de plena estabilidade, pois no interior da Ordem, os debates eram frequentes e não poucas vezes inflamados de paixão. No final do século XVI e princípios da centúria seguinte, o debate era sobre o trabalho missionário como estratégia na catequese, que envolviam, por um lado, os jesuítas de missão (que estavam mais próximos dos índios, em suas aldeias) e os chamados jesuítas de colégio e residência.

A *Terceira Visita*, escrita pelo visitador geral do Brasil, padre Manuel de Lima (1607-1609) é notória nesse aspecto. Considerado uma tentativa de solução adaptada à reforma espiritual proposta para a província do Brasil pelo, então, superior geral da Ordem, padre Aquaviva, o documento tem em si uma “obsessão pela

disciplina”. Nesse particular, a aldeia, lugar por excelência do trabalho missionário no Brasil deve ser, antes de tudo, um “espaço fechado e sob vigilância permanente”⁵⁴: daí porque a proibição de colonos ou mamelucos, nas aldeias, mesmo que para participar de liturgias e práticas cristãs; dos padres evitarem ficar sozinhos em qualquer atividade dentro ou fora das aldeias e, ainda, do completo isolamento dos missionários, especialmente das mulheres indígenas.

A resposta dos padres missionários do Brasil que defendiam as missões ao sertão, como estratégia de ação, veio à liça com *Algumas advertências para a província do Brasil*, um documento anônimo⁵⁵, preparado para a assembleia de 1609, por convocação do visitador. Segundo Pompa, longe do tom meramente burocrático da correspondência administrativa trocada entre sacerdotes do Brasil e Roma, esse documento “revela as estratégias de evangelização nas aldeias e a fratura não apenas entre a sede central e o Brasil, mas aquela entre os jesuítas de missão, conhecedores dos índios e das dificuldades da catequese, e os de

54 Um terço da *Visita* (36 dos 108§§), do padre Lima, refere-se ao funcionamento das aldeias. Sobre a interferência de Roma na prática missionária na Província do Brasil e a reação dos padres, nessa importante inflexão no trabalho jesuítico, no Brasil, vide: Castelnau-Létoile (2006, p. 303-353).

55 Serafim Leite (1940, p. 39-40), afirma que *Algumas advertências para a Província do Brasil* foi escrita pelo próprio visitador, Pe. Manuel de Lima. Nela, os exemplos da entrada de reconhecimento realizado pelos padres Francisco Pinto e Luiz Figueira a Serra de Ibiapaba, em 1607, é tomada como exemplo e análise para futuros empreendimentos ao interior. Se a assertiva de Leite tiver procedência, houve uma radical mudança na formulação proposta pelo padre Lima, que de acordo com Pompa, considerava perigosa uma aproximação com os nativos nas aldeias (POMPA, 2003, p. 74).

colégio e residência” (POMPA, 2003, p. 74). Nele, a prudência jesuítica é ainda mais clara:

Os índios conforme a seu costume mudam as aldeias muitas vezes porque assim se conservão mais. Onde he bem que não fação os nossos edifícios tão grandes que seja depois dificultoso mudar a aldeia; [...] Como os índios para morrerem basta tomarem melanconia ec. *parece que não he bem tirar-lhes os nossos seus costumes que se não encontrão com a lei de Deus, como chorar, cantar e beberem com moderação.* E se alguns se desmandarem, dar-lhes a sua penitência. E não quebrar-lhes os nastos de vinho, nem impedir-lhes não vão estar na praia ec. (apud POMPA, 2003, p. 75, grifo nosso).

O valor de *Algumas advertências para a província do Brasil* é o precedente histórico no uso estratégico da aldeia para o trabalho missionário *a posteriori*, sobretudo, como modelo que caracterizaria as missões no sertão colonial na segunda metade do século XVII (POMPA, 2003, p. 75), incluída aí a da Serra de Ibiapaba. Julgando o que seria a “versão radical das *Advertências* de 1609”, Cristina Pompa discute outro documento, inédito para os estudiosos brasileiros, encontrado no Arquivo da Companhia de Jesus, em Roma, e intitulado: “Questão: se os tapuias têm de ser retirados do sertão e levados para mais próximo do litoral ou não” (1667), do Pe. Jacob Roland (apud POMPA, 2003, p. 77-79).

Para a autora, esse texto mais parece um franco desabafo de quem há muito tempo tentava convencer seus companheiros de colégio sobre a necessidade de adaptarem-se às novas

circunstâncias, no interior junto aos “Tapuia”, contrariando a tese, então recorrente, dos descimentos para o litoral, levando os neófitos para mais perto possível da população branca. Fazendo jus a exemplos passados de missionação, não apenas na América portuguesa, mas também em outras realidades enfrentadas por missionários de outros países como, por exemplo, no Japão, China, México, Peru, Chile e Canadá, o padre Roland finaliza seu texto, argumentando: se “quisermos seguir a razão, temos que introduzir um outro procedimento nas missões”, e adverte: “como nos ensina a experiência” (apud POMPA, 2003, p. 79).

Escrevendo da aldeia de São Francisco Xavier nos sertões de Jacobina (BA), seu argumento foi sendo elaborado a partir de suas experiências nas missões ao interior. E mais que isso, deve-se acrescentar de sua capacidade de interpretação do resultado concreto de seu trabalho missionário no que tange ao contato com os nativos e à manutenção da expansão da Cristandade para as zonas territoriais desconhecidas. Sobre a reação dos índios aos primeiros contatos o sacerdote concluía, aliás, de forma bastante jocosa:

Dizem que muito frequentemente acontece que depois de tirados os índios do sertão e levados para o litoral, imbuídos de preceitos cristãos, batizados, logo depois, arrependidos, eles fogem e voltam para suas terras. Não é possível não rir. Então, bons homens, de qual descimento vão falando, se logo que der vontade os índios podem voltar às suas terras? Que descimento é este? (apud POMPA, 2003, p. 79).

A causa, de acordo com o missionário, é simples e merecia apenas um pouco mais de discernimento, pois,

seria um grande milagre se não o fizessem. Com efeito, sendo arrancados desta maneira, e educados nos princípios de uma fé nova e batizados, são tenros na fé e não podem ser alimentados a não ser com leite, como diz o apóstolo dos Gentios⁵⁶, e não conseguem resistir ao desejo de sua querida pátria e digerir a dura comida (que não sei como se possa dar) que só homens santíssimos mal aguentariam (apud POMPA, 2003, p. 79).

Outro debate acalorado no âmago da Companhia, mas ainda pouco estudado, refere-se ao estabelecimento definitivo da Vice-Província do Maranhão. Já se discutiu a fragilidade da burocracia jesuítica sobre as missões na Serra de Ibiapaba, ora sob a influência do Provincial do Brasil, ora sob a influência do superiorato da Missão do Maranhão. De fato, dentro da Ordem, a primeira vez em que se mencionou a separação dessa Missão da Província foi em 1617, durante a Congregação Provincial do Brasil⁵⁷. As razões alegadas variavam desde a notória falta de assistência por parte dos jesuítas da Província do Brasil às dificuldades de comunicação,

56 Talvez, o texto bíblico do apóstolo Paulo que se refere o missionário seja aquele remetido aos Hebreus (5:13-14): “Quem se alimenta ainda de leite, visto ser criança, é inexperiente quanto à doutrina moral; o alimento sólido, pelo contrário, é próprio para os adultos, que pelo hábito, possuem as faculdades adestradas para discernirem entre o bem e o mal”.

57 Além da Congregação Geral, instância máxima da Companhia, havia outra de menor alcance conhecida por *Congregação Provincial*, onde se reuniam para discutir assuntos relacionados apenas à Província, inclusive na escolha dos dois Professores de quatro votos que participariam junto com o Provincial numa possível reunião da Congregação Geral (LEITE, 1938, p. 498-499).

o que a rigor não dinamizavam as mudanças requeridas para o pleno funcionamento dos trabalhos missionários, impedindo um olhar mais atento sob a supervisão dos superiores.

À medida que o espaço geográfico da Missão maranhense se desenvolvia com a constituição dos trabalhos catequéticos, somado aos estabelecimentos de estruturas físicas (colégios, casas, igrejas e residência dos padres), novos desentendimentos tiveram início. Assim, coube ao poder central, em Roma, tomar medidas para dirimir tais desacordos e o Geral da Companhia, padre João Paulo Oliva determinou, em 1677, que toda Missão ficasse na dependência da Província de Portugal⁵⁸, completamente isolada e independente da Província do Brasil, apesar de continuarem a possuir o mesmo procurador⁵⁹, em Lisboa. Entretanto, as discussões internas envolvendo missionários do Brasil e de Portugal não cessaram e nova resolução foi tomada, agora sob a anuência do novo Geral, ordenando que a Missão, outra vez, passasse a depender da Província jesuítica do Brasil.

A questão só foi resolvida, de vez, após envio de uma representação (1726), assinada por 13 padres, entre eles, o visitador, o superior da Missão, os respectivos reitores dos colégios do Pará e Maranhão e demais consultores jesuíticos locais, onde

58 Um conjunto específico de Províncias formava uma Assistência. A Assistência de Portugal então compreendia: Província de Portugal, Província do Brasil, Província do Japão, Província da Índia – desmembrada depois em duas: Goa e Malabar, e as Vice-Províncias da China e do Maranhão e Grão-Pará, além das Missões em Angola, Moçambique e Etiópia (LEITE, 1938, p. 12).

59 Procurador era o jesuíta encarregado pelo padre Geral de representar uma determinada Província em algum lugar específico.

expunham todo desenvolvimento dos trabalhos missionários com os índios e a constatação de sua plena autonomia financeira para manutenção da obra catequética. Finalmente, em 1727, com dois colégios, 27 residências, 12 missões e 99 religiosos, o Geral da Companhia, padre Miguel Ângelo Tamburini elevava a referida Missão à Vice-Província do Maranhão, nomeando o primeiro Vice-Provincial padre Manuel de Brito (LEITE, 1943, p. 213-222).

Todas essas resoluções tomadas eram frutos de petições tanto da parte de jesuítas do Brasil quanto de Portugal. Para Leite (1943, p. 219), “toda essa má vontade dos Padres Consalvi, Bettendorff e Gandolfi” foi reflexo “de certo movimento que se esboçou então contra o governo dos nacionais (Portugueses e Brasileiros)”. Por outro lado, é possível que as protelações junto a Roma, além das disputas de jurisdição – minimizadas por Serafim Leite sob o escopo de divergências “nacionais” –, tenham ocorrido também por influências pessoais sobre a organização burocrática e missionária ocultando outras fraturas – digamos menos nobres – entre os jesuítas no Brasil. Infelizmente, não é possível aprofundar essa querela interna uma vez que necessitaria de pesquisa mais específica, portanto, que foge aos objetivos deste trabalho. De qualquer forma, optou-se por mencioná-la por considerar que tais divergências no próprio seio da Companhia no Estado do Maranhão ainda estejam à espera de uma reflexão histórica contundente.

Em documento sem data e intitulado *Modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias do Maranhão e Grão-Pará*, talvez, um esboço do que viria a ser a *Visita*, Vieira revela a partir de suas experiências, o modo de proceder dos missionários que estivessem nas missões maranhenses. Logo após discorrer sobre a missão “no temporal” e “no espiritual”, o jesuíta segue desenvolvendo seus argumentos no “modo como se há de fazer as entradas no sertão pelos nossos portugueses”:

Chegada que for a tropa à parte aonde a dirigem, terão suas inteligências por meios de suas embaixadas, com que manifestem ao gentio o intento de sua ida, que é só para converter à nossa fé; e para os atrair, os convidem com resgates, prometendo-lhes bom trato e companhia; *e quando eles não queiram reduzir-se voluntariamente, sendo em parte que nos podem ofender as nossas povoações, os poderão obrigar por armas; mas de tal maneira sempre que, reduzidos à nossa sujeição, não alcancem eles que há em nós vingança, mas serão tratados dos nossos com amor, brandura e caridade*” (VIEIRA, 1992, p. 78, grifo nosso).

A intransigência inicial do sacerdote com os índios do Maranhão em sua recusa pela redução, logo se reveste de “amor”, “brandura” e “caridade”. Longe de qualquer paradoxo – entre a imagem de um defensor incondicional da liberdade dos índios e seu oposto, não raro carregado de paixões contrárias, a de um prático e cínico funcionário da Coroa – o visionário Vieira nunca permitiria que sua concepção mística do Plano divino e

ortodoxia teológica contrastassem com os empreendimentos seculares. Afinal, sabia ele que tal Plano, ainda que divino, exigia a interferência humana, em que os missionários, em especial, comportar-se-iam como verdadeiros agentes veladores do futuro traçado para a humanidade na profecia cristã que ainda se cumpriria (NEVES, 1978, p. 31; PÉCORA, 1994, p. 66). Vieira, cuja missão revestia-se de contemplação e ação ao mesmo tempo, seguiu as pegadas fincadas no solo arenoso da experiência jesuítica do século XVI, em especial do padre Manuel da Nóbrega que, como se viu, foi pioneiro em perceber a necessidade da adaptação do projeto inaciano junto aos gentios no Novo Mundo.

Para o primeiro provincial do Brasil, a justificativa teológica e política da conversão deviam ser realçadas no uso persuasivo do medo. O medo, no sentido empregado por ele, não sugeria a coerção forçada da vontade indígena para aceitar os preceitos cristãos, nem a própria Companhia, desde sua gênese, prescrevia tal possibilidade (EISENBERG, 2000, p. 108). De certo, Nóbrega em seu *Diálogo*, referia-se ao conceito tomista de *medo servil*⁶⁰, ou seja, a absorção do medo punitivo provocado pela ira divina. Esse medo dos castigos celestes provocaria nos gentios a converter – mas também nos fiéis convertidos – o desejo ardente e incondicional da obediência. Nesse sentido, para Vieira – assim como Nóbrega –, os povos indígenas tinham que ser submetidos à

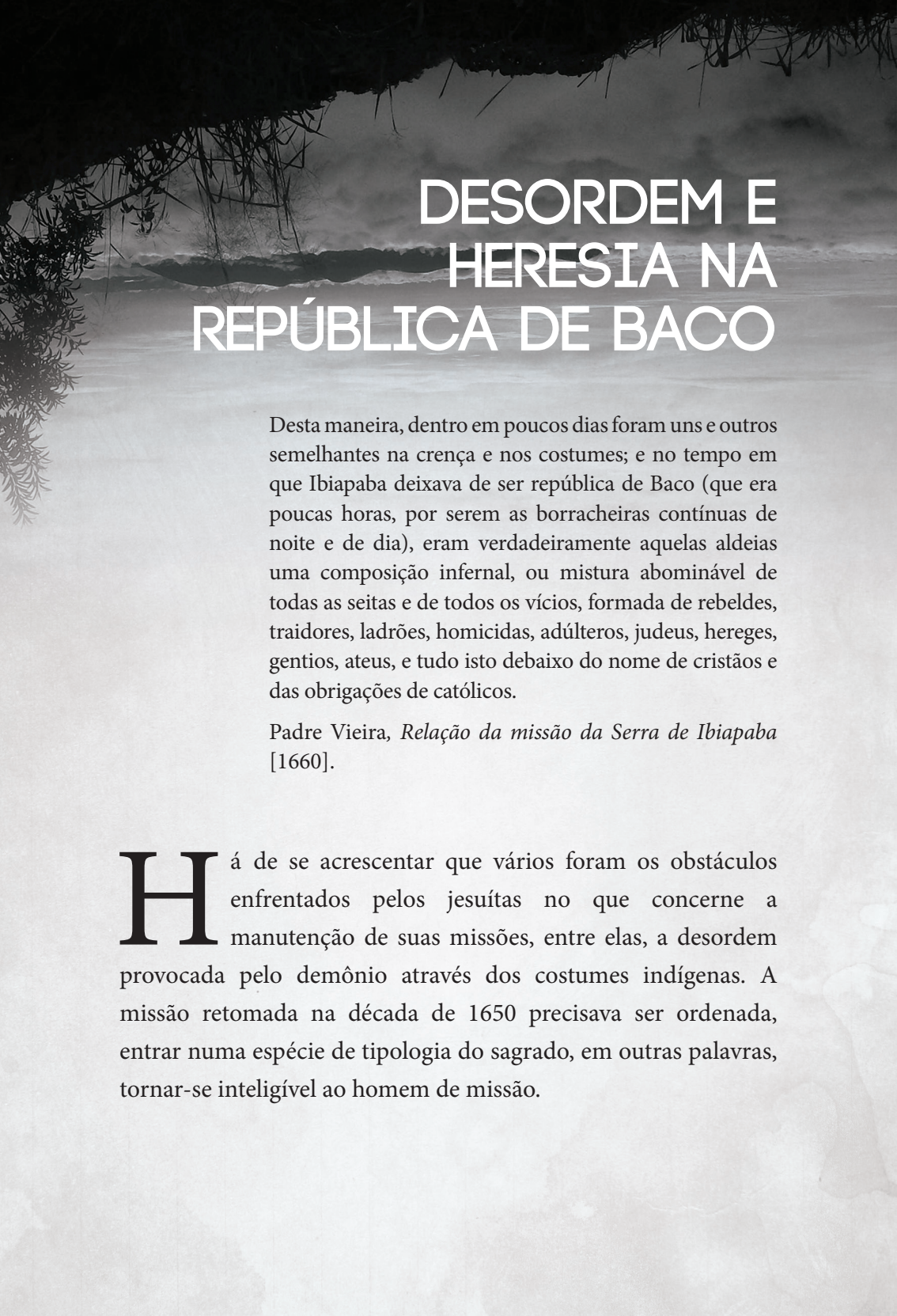
60 Além do *medo servil*, São Tomás de Aquino menciona, em seus escritos, o *medo filial*, ou seja, “o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina”. Esse medo era próprio dos que acreditavam em Deus e na Sua Igreja constituída (EISENBERG, 2000, p. 107).

força (na aldeia) para só então, posteriormente, serem convertidos pela persuasão⁶¹.

Como se viu ao longo deste capítulo, aos empreendimentos missionários era imprescindível os elementos da expansão colonialista, cujo objetivo maior era a salvaguarda dos interesses de dominação da Coroa portuguesa sobre uma região desconhecida, portanto, ainda em processo definitivo de integração e, por conseguinte, o alastramento dos elementos da Cristandade levados a efeito pelos companheiros de Jesus.

Apenas mais um exemplo do aspecto realista da missão. Em 1656, tendo Vieira retornado de Lisboa, escreve ao provincial do Brasil, queixando-se da pouca assistência às missões do Maranhão, aludindo por seu turno, a clara discrepância entre o número de missionários envolvidos na evangelização e o território abarcado, segundo ele, “desde o Rio das Amazonas até o Rio da Cruz, ou Camocim, que é perto do Ceará” (LEITE, 1940b, p. 254). Fazendo uso do acúmulo de informações sobre as conquistas iniciadas, décadas antes, Vieira segue um tipo de narrativa deixado por outros missionários, demonstrando uma organizada continuidade discursiva da expansão jesuítica naquelas glebas preparadas para o cultivo da vinha sagrada.

61 Eisenberg, analisando o estilo socrático do *Diálogo*, conclui que para Nóbrega todos os pagãos podiam ser convertidos pela pregação, no entanto, os “pagãos civilizados” precisavam apenas ser persuadido com uma argumentação racional, enquanto que os “pagãos brasileiros” necessitavam de outra estratégia missionária, justificando assim, a prática do *medo servil* (EISENBERG, 2000, p. 105-106).



DESORDEM E HERESIA NA REPÚBLICA DE BACO

Desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e de dia), eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristãos e das obrigações de católicos.

Padre Vieira, *Relação da missão da Serra de Ibiapaba* [1660].

Há de se acrescentar que vários foram os obstáculos enfrentados pelos jesuítas no que concerne a manutenção de suas missões, entre elas, a desordem provocada pelo demônio através dos costumes indígenas. A missão retomada na década de 1650 precisava ser ordenada, entrar numa espécie de tipologia do sagrado, em outras palavras, tornar-se inteligível ao homem de missão.

Todavia, a desordem apontada na Serra de Ibiapaba fora levada pelos seus novos hóspedes, índios refugiados de Pernambuco após a guerra luso-batava (1630-1654), apresentados no diagnóstico teológico de Vieira, enquanto índios hereges. Nesse sentido, como se processou a tradução dos jesuítas em relação aos diferentes grupos indígenas então naquela *Genebra* dos sertões, cuja interferência dos missionários buscava mais do que nunca o controle de suas práticas sociais? É o que se discutirá logo a seguir.

2.1 Ordenar para converter

Mencionou-se, anteriormente, o preceito jesuítico na sistematização do relato cotidiano de seu trabalho catequético, prescrito por Inácio através de seu secretário pessoal, padre Juan de Polanco. De maneira que o dia a dia das missões era matéria obrigatória nos relatos encaminhados ao superior e deste para o provincial que mantinha, por fim, um diálogo com a Assistência de Portugal e o Generalato, em Roma.

No contexto maranhense, é preciso reportar-se a *Visita* (LEITE, 1943, p. 106-124), escrita por Vieira, para elucidação deste cotidiano, especialmente na manutenção dos sacramentos cristãos, controle do tempo e sua organização interna. A segunda parte, “Do que pertence à cura espiritual das almas”, é onde se pode perceber mais claramente a preocupação desta ordenação para a salvação:

§14. *Doutrina da manhã*:

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a missa, a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, mandamentos da lei de Deus, e da santa Madre Igreja (LEITE, 1943, p. 112).

O mesmo ocorria com a *Doutrina da tarde* (§16). Se essa era tarefa em dias ordinários, o mesmo se dava para dias santos e/ou de festividades litúrgicas:

Aos sábados na doutrina de pela manhã, e aos dias de Nossa Senhora se acrescentarão nas orações ordinárias a Salve Rainha; e nos sábados de tarde e vésperas da Senhora se rezarão em lugar da doutrina, as suas ladainhas [...]; Na quaresma podendo ser, se farão, todas as sextas-feiras, as procissões dos Passos com a ladainha, prática de Paixão, disciplina; e o mesmo com maior solenidade na semana santa (§20) (LEITE, 1943, p. 114).

A prática doutrinal imposta devia fazer parte do cotidiano dos nativos, confundindo-se com a ordenação do trabalho na lavoura, preenchendo o “vazio” de seus dias, das horas “ociosas”, pelo menos, na percepção inaciana: “mas é tão grande a inércia desta gente [os Tabajara, em Ibiapaba], e o ócio em que excedem a todos os do Brasil”, disse indignado padre Vieira (1992 [1660], p. 148). Entretanto o controle ia além do simples agendamento das

tarefas. Era preciso saber o que os índios pensavam e ter certeza de seu entendimento sobre o que lhes era ensinado, enfim, ter certeza da percepção indígena sobre os mistérios da Santa Igreja Romana. Nada mais conveniente, nesse sentido, que a prática da confissão, que se mostrava uma preocupação sempre presente e cercada de cuidados: “O padre que tiver à sua conta alguma povoação, ou povoações de índios, fará todos os anos lista de todos os que forem capazes de confissão, de modo que nenhum fique sem se confessar”, admoestou Vieira, no § 30 de sua *Visita* (LEITE, 1943, p. 116).

Vale lembrar, ainda, que a prática da confissão fazia parte de uma “nova antropologia religiosa”, adaptada pelos jesuítas a partir de suas experiências no Novo Mundo, havendo até mesmo casos inusitados como, por exemplo, o uso de crianças como intérpretes dos segredos confessados pelos penitentes⁶². Sem dúvida, prática inovadora nos idos de 1552, ademais, tal adaptação não passaria despercebida pela Prelazia do Brasil, na pessoa do bispo Pedro Fernandes Sardinha, que se mostrou, nesse tempo, ferrenho opositor dos jesuítas. Os superiores da Companhia, em Roma, aceitaram o que a experiência peculiar junto aos índios no Brasil – então argumentado por Nóbrega – havia trazido como resultado prático na conversão indígena e, mesmo com os acalorados debates de início e pressão local, essa disputa dissipou-se com a

62 O bispo Sardinha até permitia um intérprete na confissão por conta da demanda e pouco conhecimento das línguas indígenas, mas advertia que deveria ser “homem prudente e honesto”. Já em 1552, havia notícias também de mulheres usadas pelos jesuítas como intérpretes na prática confessional (O’MALLEY, 2004, p. 238).

trágica morte do primeiro prelado do Brasil quando de Portugal acabou naufragando em águas brasileiras, sendo ele vítima dos Caeté (LEITE, 1938, p. 282-287).

Além da confissão, a prática batismal em massa também surgiu como forte sinal de conversão nativa nos primeiros anos do trabalho jesuítico, porém, apesar de propalados como animadores resultados, não passavam de números superficiais. Ora, o batismo promovido pelos padres no primeiro século apresentava resultados frustrantes, uma vez que os nativos voltavam a praticar os antigos “costumes”, não absorvendo, assim, os preceitos cristãos; e o que era pior, teologicamente, significava a perda definitiva de sua alma enquanto manifesta prática de rebeldia e desobediência. Se o método de batismo trouxe questionamentos de ordem dogmática ou teológica – o relatado despreparo indígena de entendê-lo e seu significado intrínseco na tradição cristã –, todavia, continuava sendo passagem obrigatória para entrada na nascente Cristandade. No §25- *Registro dos batismos* sugeriu Vieira:

Nos livros dos batismos se declare o mês, ano, e se escrevam os nomes dos padrinhos com seus sobrenomes, em caso que os não tenham, se lhes porão de seus pais, ou outros sinais que bastem a individuar as pessoas [...]; Nos batismos dos adultos, se declarem os nomes que tiveram na gentilidade, e os que lhes puseram de novo (LEITE, 1943, p. 115).

O batismo como sinal para “individuar as pessoas”. Esse era um dos argumentos do padre que na inteligibilidade da real

motivação dos nativos, nomeava àqueles que aceitassem – ou que diziam aceitar – os ensinamentos da Santa Igreja. Nota-se que o rito cristão transformava, como em passe de mágica, o *gentio*, o *bárbaro* e o *indômito*, em humano completo em sua plenitude, integrante de um mundo civilizado ou, na sugestiva assertiva de Baêta Neves, “como membro de uma comunidade ungida pelo Verbo” (NEVES, 1978, p. 47); o novo nome, geralmente de santos cristãos, junto à antiga designação gentílica, também aparece como marca identificadora, mas de uma identidade que ao mesmo tempo os diferenciava, isto é, enquanto um cristão até certo ponto sob alguma condição. Aproximação sim, mas para demarcar diferenças.

Nesse sentido, o batismo para os padres marcava não somente o rompimento com antigos costumes e nascimento de uma simbologia espiritual, mas, dentro da ideologia da catequese, o nascimento também religioso (de caráter doutrinal e litúrgico) e social do indivíduo. E no contexto do ministério, significava ainda, “sinal de conversão – o signo de sucesso da missão” (NEVES, 1978, p. 73). Com esse sacramento, em especial, efetivamente, expandia-se a Cristandade e dissipava-se o paganismo.

Entre os Tupinambá, a escolha dos nomes não era tarefa fácil, por vezes, exigia mesmo a organização de um conselho para indicar uma denominação que melhor exprimisse “a personalidade psicológica e mística de seu portador” (MÉTRAUX, 1979, p. 97). Sem mencionar a constante mudança e/ou acréscimo de novos nomes aos usados desde criança, pois que assinalava seu prestígio

social: de “todas as honras e gostos da vida”, mencionava Cardim, “nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários” (CARDIM, 1939 [1625], p. 159)⁶³.

Não menos importante era a ligação das nomeações indígenas com o Mundo dos espíritos e com a Natureza. Em Ibiapaba, os relatos jesuíticos dão conta de índios conhecidos como Cobra Azul, Lagartixa Espalmada, Milho Verde, Mel Redondo, Acaju (fruto do cajueiro), Mandiaré (espécie de mandioca), Carapecu (acarás ou peixe de escama), Antonio Carajbpocu⁶⁴, Diabo Ligeiro e Diabo Grande.

Aliás, Diabo Grande era o principal da maior aldeia contatada pelos missionários, ainda no primeiro momento, em 1607. Sua designação (em tupi, *Jurupariaçu*) refere-se a *Jurupari* ou *Yurupari* acrescido do qualificativo *açu* (grande). Para Alfred Métraux, o *Yurupari* amazônico seria um espírito dos bosques, “espécie de ogre ou de divindade, de acordo com cada uma das tribos”. Apesar de não encontrar qualquer relação entre essa divindade e os espíritos dos mortos, concluiu o autor que os padres a considerava equivalente ao diabo na tradição cristã (MÉTRAUX, 1979, p. 46-47).

63 Para Fausto, “o matador emerge como um novo homem, mais forte e mais criativo, mas ao mesmo tempo mais perigoso, pois passa a conter em si uma nova subjetividade: aquela de sua vítima” (FAUSTO, 1999, p. 267-268).

64 Um dos índios mortos com Francisco Pinto no ataque dos Tarairiú. Na análise de Pompeu Sobrinho, a etimologia da palavra Carajbpocu ou Caraíba pocu (ou mucu), referia-se a um catecúmeno de elevado prestígio junto aos padres (POMPEU SOBRINHO, 1967, p. 145). Vale mencionar que esse índio teve um enterro cristão ao lado da sepultura do padre Pinto na Serra de Ibiapaba.

Entretanto, tal nomeação não partira dos primeiros missionários, pois, ao que se sabe Diabo Grande, juntamente com Mel Redondo, eram os mais árdus oponentes da tropa de Pero Coelho na Serra de Ibiapaba, em expedição anterior, em 1603. Assim, a denominação de clara temeridade, talvez, tenha sido construída durante este confronto belicista do açoriano com os guerreiros de *Jurupariáçu*. É importante notar que essa expressão, em sua etimologia, perdeu o significado em descompasso com a realidade, pois, logo após a morte do padre Francisco Pinto, alguns índios convencidos por “feiticeiros” quiseram sacrificar também o missionário sobrevivente, Luiz Figueira, alegando que ele traria soldados portugueses para vingar a morte de seu irmão de hábito. E “como o diabo grãde he sagaz”, explica o autor da *Relação do Maranhão*, convenceu-os do contrário, deslocando o furor da vingança sobre os nativos que mataram o *Paí-Pina*⁶⁵. Nesse caso, Diabo Grande evitou a trágica morte do jesuíta e acabou por desfazer a sanha destrutiva do demônio, “imigo de nossa salvação” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 103).

A nova nomeação cristã imposta aos índios pelo ideário da catequese, não raramente, era apropriada por eles como um elemento político de sua integração aos mecanismos de promoção social típicos daquela sociedade de Antigo Regime. Dom Jacob de Sousa e Castro era a designação cristã do principal que mais auxiliou os padres em Ibiapaba, na década de 1690. Em 1715, recebeu carta do governador geral do Estado do Maranhão,

65

Voltar-se-á a esse assunto no último tópico do capítulo terceiro.

Cristóvão da Costa Freire, que não poupando elogios se dirigia ao “Governador dos Índios da sua Nação Tabojara” nos seguintes termos:

Pelos Reverendos Padres Missionários da Companhia de Jesus, se me fez presente o zelo com que Vossa Mercê e a sua gente se mostraram, na ocasião em que os Tapuias, quiseram invadir os vassalos de El-Rei meu Senhor unindo-se Vossa Mercê com sua gente aos Portugueses [...] pelo qual já mereceu, que o dito Senhor o honrasse com carta assinada pela sua real mão, me acho obrigado a agradecer-lhe de novo este particular serviço⁶⁶.

A carta termina com a expressão, comumente, trocada entre autoridades cristãs e súditas de sua majestade: “Deus guarde a Vossa Mercê”. Mas não para por aí. Em 1723, pelos serviços prestados, a Coroa concede aos três principais de Ibiapaba, José de Vasconcelos, Felipe de Souza e Sebastião Saraiva, o título de “Dom” e Hábitos de Cavaleiros de Santiago⁶⁷, com soldos de 20\$000 reis anuais (ARARIPE, 1958, p. 61). Na sociedade do Antigo Regime, tais mercês tinham importância maior que a condição econômica de seus postulantes, por isso a frequente recusa na concessão desses

66 Carta que se escreveu [rasurado] Jacob de Sousa e Castro, Governador dos Índios da sua Nação Tabojara [25/02/1715]. In: DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1938. p. 10. v. 40.

67 Originalmente criado com o objetivo de condecorar os cavaleiros que lutavam para libertar a Terra Santa dos infiéis, a partir do século XVI, D. João III reuniu o grão-mestrado das três ordens militares – Cristo, Aviz e Santiago –, numa poderosa instituição religiosa e militar cujo objetivo era distribuir comendas e hábitos como “instrumentos de clientelismo para a coroa e de promoção social para os premiados” (MELLO, 1989, p. 19-20).

títulos honoríficos, mesmo a membros de famílias importantes e abastadas. Por agora – discutirei o papel das chefias indígenas em tópico específico – basta destacar que esse tipo de valorização fazia parte da política colonial na aproximação com alguns povos, ora como aliados contra outros europeus, ora contra grupos nativos hostis ao processo, em clara tentativa de transformá-los em novos súditos cristãos do Império português (ALMEIDA, 2003).

Infelizmente, nenhum dos livros de registro mencionados por Vieira, mas, certamente usados em Ibiapaba é hoje conhecido dos pesquisadores; tanto os que se referem às receitas e despesas, na missão, quanto os de registro de batismos, de casamentos e anotações referentes aos índios de pouca doutrina que deviam receber um “reforço” na aprendizagem⁶⁸. Desconhece-se, ao certo, se porque ainda não foram encontrados em Arquivos da Companhia na Europa e no Brasil, ou simplesmente, se foram perdidos e/ou extraviados após a expulsão dos jesuítas das conquistas portuguesas a partir de 1759.

Seja como for, são fortes indícios na organização interna do trabalho catequético. Mais que simples informações, tratavam-se da junção de ricos elementos de identificação e classificação

68 Essa afirmação parece certa para o século XVII. Para o século XVIII, conheço apenas as anotações do botânico Freire Alemão concernente a um livro de batismo (1699-1725), sem sua transcrição completa. Nada mais é registrado sobre outros livros de organização do trabalho dos jesuítas até 1759, data de sua expulsão de Ibiapaba e de todos os domínios portugueses. Conferir: Notas extraídas do Primeiro Livro de assento de batismos da Aldeia de Ibiapaba dos padres da Companhia (1699-1725). Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Setor de Manuscritos. I-28, 9, 14. Ainda sobre as fontes paroquiais e os índios em Ibiapaba, no século XIX, há o pioneiro estudo de Maico Xavier (2012), especialmente, o instigante capítulo quatro.

em relação direta com o Outro, o nativo. Nesse aspecto, isto é, na compreensão das diferentes sociedades indígenas sob seus cuidados, os jesuítas nomeavam, esclareciam diferenças e ordenava todo um relevo social que lhes parecia de situação caótica e demoníaca. Mundo então desconhecido, mas que urgia a premência de sua leitura e interferência. Nesse sentido, a missão estendia-se desse modo, ao dia a dia das práticas sociais e desafiavam lógicas culturais distintas a um encontro, a uma mútua tradução.

Desse ponto de vista, a missão entendida como ápice do trabalho catequético precisava de uma topologia de enquadramento dos gentios e os padres inacianos foram os protagonistas desta construção. Mesmo obtusos à plena alteridade indígena, não se furtaram às responsabilidades enquanto portadores da tradição cristã, forjando o que consideravam a “correta alocação de coisas bem definidas, de nomes claros, em lugares ordenados” (NEVES, 1997, p. 292). Desse preceito do pensamento jesuítico, resultou um admirável levantamento topográfico da Serra de Ibiapaba, além de uma distribuição demográfica dos diversos povos contatados.

2.1.1 Os negros penhascos

No início do trabalho de missionação entre os índios, a natureza parece ter sido o primeiro dos obstáculos a ser convertido, humanizado. Nas cartas, a tradução ou a aproximação cultural construída pelos jesuítas com a flora, a fauna e o clima, no inóspito sertão que tinham que atravessar para chegar à

verdejante Ibiapaba, cercava-se de uma espécie de parâmetro de cosmologia bíblica, cujo enfrentamento se justificava apenas enquanto sacrifício maior para a fundação da missão. Como os pioneiros servos bíblicos, os missionários teriam que passar toda sorte de dificuldades, se preciso sacrificando à própria vida por uma promessa maior de salvação, não apenas da sua, mas de todas as almas que seriam convertidas.

A visão inaciana da desordem natural é mais nítida quando nos deixamos levar pelas palavras do padre Luiz Figueira ao relatar o percurso enfrentado por ele e seu companheiro, padre Francisco Pinto, desde a barra do rio Jaguaribe até as montanhas de Ibiapaba. Na tentativa de tornar conhecida ou reconhecível a desoladora paisagem do caminho, os inacianos acabaram por embrutecê-la, adjetivando a fauna silvestre de maneira que pouco lembraria quaisquer dos animais no perdido paraíso terreal:

Nesta triste serra dos corvos [atual Serra de Uruburetama] parece q' se ajuntarão todas as pragas do Brasil, innumeráveis cobras e aranhas a q' chamam caranguejeiras, peçonhentíssimas de cuja mordedura se diz q' morrem os homens, carrapatos sem conta, mosquitos e moscas q' magoão estranham.te e ferem como lancetas fazendo logo saltar o sangue fora e assy parecião os índios leprosos da mordeduras, nem eu fizera caso de escrever essas cousas senão fossem extraordinárias (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 81).

Difícil não lembrar aqui das pragas que, por inspiração divina, abateram-se sobre o Egito, quando faraó recusou-se a libertar os

filhos de Israel transcrito no livro bíblico de Êxodo, no Capítulo VIII: rãs, borrachudos, moscões, pestilências e furúnculos. Marcas de castigo de um deus vingativo e ciumento de outros ídolos sobre um povo que recusara obedecer-lhe. Na verdade, o missionário quis aproximar seus leitores (alguns, jovens jesuítas em Portugal) de uma realidade já conhecida do Antigo Testamento. Exagero ou não, o fato é que a concepção do percurso deve ser compreendida como uma primeira tentativa de entender o desconhecido e vasto território em face de referenciais que fossem próprios dos membros da Companhia de Jesus e da tradição cristã.

O mesmo ocorreu a Ascenso Gago que, para explicar uma chuva torrencial que destruíra os campos cultivados em Ibiapaba, comparou-a a um dilúvio sem precedentes (LEITE, 1943, p. 58). Por extensão, assim como o calvinista francês, Jean de Léry, encontrou o dilúvio bíblico ouvindo a “balada” de uma “assembleia” de Tupinambá – cuja língua tupi desconhecia, na baía do Rio de Janeiro entre 1556-1558; os padres fizeram o mesmo, ou seja, fizeram um “retorno ao Ocidente” e ao “texto cristão”. Nas palavras de Certeau (2002, p. 215), esse tipo de relato “produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro”. Estava nascendo uma nova Cristandade.

Por isso, o trajeto não fora feito de qualquer maneira, isto é, como uma expedição liderada por militares e/ou aventureiros

em busca de enriquecimento fácil de “peças e pedras”⁶⁹, mas concebido como uma peregrinação religiosa em sentido *lato*:

[...] logo pella menhã rezávamos o itinerário e ladainhas de Nossa S'ora e depois entre dia as dos Santos e co nossos bordões na mão e nosso cabasso de agoa nos hiamos caminhando tendo nossa oração pello caminho como podíamos o tempo q' nos parecia (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 78).

Se a expedição pioneira dos padres fora uma empresa de reconhecimento, como o autor afirma, não obstante, diferenciava-se da de Pero Coelho, em 1603, pelas ações e pelos atores envolvidos: sessenta índios, sem guarnição militar, com liderança de dois missionários sob o auspício da Cruz.

Pouco mais de cinquenta anos mais tarde, padre Vieira ao discorrer sobre a Ibiapaba – que chamou de *terra talha*, numa clara referência barroca na construção dos adornos interiores das igrejas cristãs – enquadrou os índios e sua potencialidade para se tornarem cristãos numa analogia com os “negros penhascos”. Nesse trecho, logo adiante, é possível compreender a mistura de espanto frente à natureza, mas que seu espírito missionário acaba por desenvolver outra perspectiva para sua própria exploração, inclusive, de missões ainda futuras:

69 Para Holanda, tais expedições não encontrando ouro ou pedras preciosas, ficavam com as “peças” através da “caça ao gentio”, possibilitando lucro fácil e garantido (HOLANDA, 1996, p. 35-66).

Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer *terra talha*, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão, das praias do Camucí, e mais parecidas as ondas do mar alterado, que a montes, se vão sucedendo, e como encapelando umas após das outras em distrito de mais de quarenta léguas: são tôdas formadas de um só rochedo duríssimo e em partes escavado e medonho, em outras cobertas de verduras e terra lavradia, como se a natureza retratasse nestes *negros penhascos a condição de seus habitantes, que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças, e se deixam cultivar* (VIEIRA, 1992 [1660], p. 148, grifo nosso).

A despeito de estritas descrições físicas do altiplano, na forma de seus montes e sua total extensão, Vieira faz uso de uma figura de linguagem para demonstrar sua tradução da condição indígena para receber os ensinamentos cristãos que mereceria de seus futuros missionários um cuidado todo especial: “que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças, e se deixam cultivar”. Assim, a cristianização indígena era antecedida com a cristianização da paisagem (ASSUNÇÃO, 2000). Primeira etapa de um longo processo cujo objetivo final era a conversão da gentilidade, porém, não do gentio em si, mas em seu ambiente de vida, nas suas relações sociais, enfim, de seu Mundo visível e invisível.

Um dos passos quase imperceptíveis dessa construção na imposição dos sinais cristãos é a denominação dos novos redutos cristãos, que, pelo menos, em um exemplo específico em Ibiapaba, suscita o contexto missionado. Em 1700, a antiga

missão de São Francisco Xavier – nomeada pelo próprio Vieira, em 1660, comportando claros sinais de perseverança no trabalho de campo, tal qual aquele missionário de epíteto de “apóstolo do Oriente” – passa a chamar-se Nossa Senhora da Assunção; sugerindo tal homenagem à Virgem Maria certa estabilidade geral entre os índios, já que seu nome figurava apenas certa veneração contemplativa como “Mãe de Deus”⁷⁰, completamente diversa do período de Vieira. Em um artigo bastante sugestivo, Manuela Carneiro da Cunha reflete sobre uma das alternativas criada pelos jesuítas na construção da identidade cristã entre os índios, no Novo Mundo, especialmente através do traslado de relíquias de Santos católicos (CUNHA, 1996); contudo, parece que ainda estão em aberto às razões que os levavam a colocar muitas de suas missões sob a invocação das Virgens.

De fato, como bem apontado por Assunção, à área da missão precisava de elementos próprios, de marcadores da nova ordem em construção, pois, fundar “uma nova realidade definia a emergência de uma nova identidade cultural, que necessitava afirmar-se como dominante” (ASSUNÇÃO, 2000, p. 151). Por isso, a urgência sempre presente no trabalho catequético em construir igrejas e reorganizar os espaços. Mesmo na apontada expedição de reconhecimento, liderada pelo padre Pinto, cujo objetivo não era estabelecer-se entre os nativos, a construção da paisagem cristã teve início imediato:

70 Algumas hipóteses sobre essa mudança de orago em Ibiapaba estão no último tópico do capítulo final.

[...] pera o qual nos pedirão [60 índios que estavam com o padre] lhe *levâtassemos hua cruz*, o q' fizemos co gosto p.q' sombra desta arvore p. entretanto ao venhão ajuntar estas avesinhas amedrontadas dos gaviões e aves de rapina pera q' depois de juntos todos *se viessem pera a Igreja como prometerão pellos certificarmos da liberdade q' sua magestade lhes dava* (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 80, grifo nosso).

Notem que a decisão em erguer o mais significativo símbolo da tradição cristã, naquelas terras desoladas, fora corroborada pela intenção nativa de buscar proteção contra possíveis apressadores. A materialidade da convenção espiritual levantada com o templo – mesmo aquém do que gostariam os sacerdotes –, era sinal de vassalagem real, portanto os índios estariam sob sua proteção. Dizendo de outra maneira, os índios também se movimentavam e negociavam a construção do novo espaço, obviamente, com finalidades diferenciadas.

Na linguagem do sagrado, todavia, a tradução dos significados poderia advir de outros matizes, a rigor quase imperceptível, embora com resultados práticos. A ideia de erguer uma cruz também podia estar relacionada à própria cosmologia tupi, especificamente, na sua relação com os espíritos: “Os tupinambás sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que perambulam por toda parte, sobretudo em matas e sítios obscuros”, salientou Métraux (1979, p. 56). Aparecendo sob as mais variadas formas (pássaros, morcegos, salamandras etc.) ou através de vestígios naturais (ruídos, ventania etc.), esses espíritos seriam

antepassados mortos que buscavam algum tipo de oferenda, que lhes negando, provocariam inúmeros malefícios como doenças, derrota nas guerras, possessões e até interferindo nas estações climáticas, enfim, os espíritos influenciavam toda organização social indígena.

O padre Claude d'Abbeville – capuchinho francês que vivera entre os índios no Maranhão, no início do XVII –, relatou a maneira encontrada pelos indígenas para afastar esse perigo dos maus ares:

Têm os índios outra superstição: a de fincar à entrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por cima. Aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeiras, do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam, de preto e vermelho, um homem nu. Como lhes perguntássemos a razão de tal costume, disseram-nos que os seus pajés lhes haviam recomendado para o fim de afastar os maus ares (apud MÉTRAUX, 1979, p. 57-58, grifo nosso).

Uma das causas do êxito dos missionários entre os Tupinambá era à renovada promessa de sempre manter os espíritos afastados das aldeias, inclusive, provocando a saída de delegações indígenas, na Ilha do Maranhão, a requisitar aos capuchinhos franceses a “construção de cruzeiros nas aldeias com o fim de defendê-las do ataque de Jeropari” (MÉTRAUX, 1979, p. 58). Contudo, houve uma leitura precipitada por parte dos padres que enquadraram toda diversidade considerável de seres espirituais da cosmologia

indígena num único símbolo cristão que representava a maldade personificada no demônio (MÉTRAUX, 1979, p. 56-62).

2.1.2 A contabilidade da salvação

Por outro lado, a construção de uma paisagem cristã, em terras gentílicas, fora sempre acompanhadas por uma espécie de contabilidade da salvação. As fontes que se conseguiram elencar não trazem, em princípio, quaisquer diferenças marcantes nos números apresentados, quer de índios aldeados quer de índios que podiam ser aldeados, numa clara sistematização de dados e informações coletados. Essa não é uma questão menor, pois demonstra o controle dos resultados conseguidos, que a mera substituição de um sacerdote no espaço missionado – por doenças, transferências ou até expulsão por levantes indígenas –, não poriam em risco anos de trabalho missionário.

A preocupação com a descontinuidade catequética era também extensiva à ordenação do cotidiano nas missões que quase sempre recaía sobre o controle pessoal dos índios. O “remédio das Almas”, disse padre Vieira em sua *Visita* (§16), devia ser aplicado, individualmente, sempre que necessário com um reforço doutrinário para catecúmenos displicentes posto que “há alguns mais rudes”.

Isto se poderá fazer mais comodamente, quando as Aldeias se desobrigarem pela quaresma, pondo à margem das listas, defronte do nome do que há mister

ser ensinado este sinal + [*uma cruzinha*] para que o mesmo padre, ou outro que lhe suceda, conheça os que necessitam de ser catequizados (LEITE, 1943, p. 113).

A pegada do último fio de novelo para a continuação de seu emaranhado! É isso que parece quando se percorrem os relatos mais abrangentes, produzido pelos padres sobre a Ibiapaba e os antigos donos da Serra. Lidos de maneira contínua parecem tratar de um único relato organizado, diferenciando-se certamente, pela experiência dos nativos e dos missionários com eles, em novos contextos próprios do processo histórico.

Esse é, inclusive, um diferencial importante entre os séculos XVII e XVIII que justifica o recorte temporal. O primeiro século de missionação em Ibiapaba foi também um período de reconhecimento e de acúmulo de informações cruciais para o efetivo estabelecimento dos jesuítas, em 1700. Não se estar insinuando que os padres tivessem consciência disso, mas sim, que cada fracasso de permanência junto aos índios, longe de tornar-se uma justificativa para sua total desistência, forjava-se, mesmo que tacitamente, no calor dos acontecimentos, como uma ferramenta melhor aprimorada para servir ao cultivo da vinha sagrada:

Foi o Estado do Maranhão e suas capitanias até o Grão-Pará e Amazonas, o vastíssimo teatro das ilustres acções dos Missionários da nossa Vice-Província, e a seára mais rendosa pela fertilidade de seu dilatadíssimo terreno; tão abundantes seus sertões de plantas bravas, como falto de obreiros que os domesticassem com o

cultivo, replantando-as com a efficacia de seu zelo, e regando-as com o muito suor do seu rosto, à força de innumeraveis e laboriosas fadigas (MORAES, 1860 [1759], p. 26).

A analogia do padre José de Moraes e outros missionários, relacionando o trabalho catequético e o cultivo de um campo não era mera figura de linguagem fortuita e sem significação. A vinha requer atenção, faz-se necessário observar a imprevisibilidade do tempo, entender suas particularidades: tempo de lavrar a terra, tempo de jogar as sementes, tempo de regá-las e, por fim, tempo de espera. A colheita – objetivo final de todo o trabalho – é também momento de festa, de comemorações, pois, chegou o momento de recolher os frutos, contabilizar e dividir a abastança.

E nessa divisão da Graça divina, o resultado da Obra emerge no significado dos números: 400 batismos, 32 casamentos cristãos, 25 batismos *in extremis* de crianças e 26 de adultos, afirmou Ascenso Gago, em carta anual de 1695, que apenas ilustra os vários exemplos da preocupação inaciana em demonstrar resultados em termos numéricos. Todavia, os números não podem ser compreendidos apenas como signos ordinários e marcadores quantitativos, pois são, antes de tudo, símbolos de significado na construção de uma dimensão social que pelos apontamentos dos padres, quando vinham a público, transformavam-se em excelências tipicamente mensuráveis.

A contabilidade da salvação fazia parte do pensamento jesuítico numa clara tentativa de ordenamento do caos que apare-

ciam diante de seus olhos e, a ausência de ordem, já se comentou, era campo aberto às maquinações demoníacas. Baêta dá um passo à frente no entendimento dessa disciplina missionária sugerindo que seu fundamento possa ser encontrado no “próprio método de captação do real que aparece nos *Exercícios* estabelecidos por Inácio de Loyola” (NEVES, 1978, p. 47).

Na realidade brasílica, o nativo – o outro, no olhar inaciano – devia sofrer o ditame classificador dos sacerdotes. Na Serra de Ibiapaba, a clivagem entre índios aliados e índios inimigos perpassava as noções de “índios” e “Tapuias” ou “índios de língua geral” e “de corso”. Explicando melhor, os diferentes povos indígenas contatados, pelos jesuítas, tiveram suas alteridades alocadas numa simples conotação de desdobramento duplicado: Tupi⁷¹ e “Tapuia”. Se aquele possuía como elemento convergente à língua⁷² e certos traços sociais, este, contudo, fora construído como uma categoria política no interior das práticas coloniais. Logo, o termo “Tapuia” não pode ser “compreendido como um etnônimo”,

71 O mais conhecido representante dos Tupi eram os Tupinambá que habitavam grande parte do litoral. Tal qual o primeiro, o termo também ganhou certa elasticidade conceitual abrangendo os Tamoio, no litoral de Angra dos Reis; os Tamiminó, do Espírito Santo e na margem esquerda do baixo Paraíba e sul do Macuco; os Tupiniquim, localizados entre Vitória e Camamu, emigrando para as cabeceiras do Tietê; os Caeté, que viviam entre o São Francisco e Itamaracá; os Tabajara (ou Tobajara), que imperavam no território entre a Capitania de Itamaracá e o rio Paraíba, de onde emigraram para a Serra de Ibiapaba e o Maranhão; os Petiguara (ou Potiguara), na região do rio Jaguaribe; e os Guajajara, do Vale do Pindaré (MÉTRAUX, 1979).

72 Alguns autores defendem a tese de uma unidade linguística e/ou cosmológica entre os Tupi e os Guarani, usando a expressão “Tupi-guarani” em suas análises, como, por exemplo, Estêvão Pinto (1935), Viveiros de Castro (1992), Métraux (1979), Nimuendaju (2002). Para outros, entretanto, esta unidade seria analiticamente problemática (POMPA, 2003, p. 99-132).

pois, como bem apontado por Puntoni, “seu significado básico está associado a uma noção de barbárie duplamente construída. São bárbaros aqueles assim considerados pelos ‘outros’ que podem ser integrados mais imediatamente à cristandade: os Tupi” (PUNTONI, 1997, p. 5). De modo que os “Tapuia” representados pelos cronistas coloniais aparecem em termos negativos e antíteses das sociedades tupis (MONTEIRO, 1994, p. 20).

O padre Fernão Cardim, missionário jesuíta que ocupou importantes cargos na hierarquia da Companhia de Jesus (Reitor, Procurador, Provincial) e que teria ordenado a partida de Recife dos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira para Ibiapaba, em 1607, referindo-se aos *Tapuyas*, tornou ainda mais claro essa antítese: “Todas estas setenta e seis nações de Tapuyas, que têm as mais dellas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indomita, são contrarias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Portuguezes”, e para convertê-los conclui o sacerdote: “Somente fica um remédio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo ás mãos alguns filhos seus aprenderem a língua dos do mar” (CARDIM, 1939 [1625], p. 142).

Assim, as várias categorias sociais construídas no bojo da sociedade colonial para identificação das diferentes sociedades indígenas também conheceram “marcadores étnicos genéricos”. No entanto, para além do binômio Tupi/Tapuia, comumente, observado e apontado nas pesquisas etno-históricas no feixe acomodação/resistência, Monteiro nos alerta, com razão, que a “tendência de definir grupos étnicos em categorias fixas serviu

não apenas como instrumento de dominação, como também de parâmetro para sobrevivência étnica de grupos indígenas” (MONTEIRO, 2001, p. 58).

Os jesuítas, em Ibiapaba, fizeram contato com diferentes povos indígenas, tendo o cuidado de incluir em suas observações até mesmo sua distribuição espacial em nichos ecológicos. Também é fato que nem todas as aldeias contatadas foram missionadas, quer dizer, foram sistematicamente assistidas prevendo culminar em redutos cristãos sob a administração dos padres. Foi o caso de três “nações de Tapuias”: *Quiratiúus*⁷³, *Quitaiaíus* e *Acongás*⁷⁴, que, por dois anos, foram visitadas pelos padres, mas expulsas para a “parte do sertão” próximo ao rio Parnaíba, pelos povoadores da Casa da Torre⁷⁵. O incidente com a família García d’Ávila parece ter sido o único⁷⁶, já que Ibiapaba não sofrera influência direta de seus procuradores, como ocorrera nas missões, ao longo do

73 Serafim Leite (1943, p. 61), diz em nota, que se tratavam dos *Carateu* ou *Crateus*. Este designativo, contudo, não se encontra nem no “Mapa Etno-histórico” de Nimuendaju (2002) e nem na listagem de “Os indígenas do Nordeste”, organizada por Estêvão Pinto (1935).

74 Estêvão Pinto (1935) não faz qualquer referência aos Quitaiaíu e Acongá; Nimuendaju (2002, p. 55 e 58), entretanto, os cita, mas sem apontar sua filiação linguística.

75 O domínio da família dos Garcia d’Ávila durante três séculos senhoreou parte do sertão – desde a Bahia até a divisa do Piauí com o Maranhão –, ocupando uma área pouco maior de 400 léguas. A autonomia dos senhores da Casa da Torre se explica em parte, pela existência do morgadio, “surgida em Portugal no século XIV com o objetivo de fortificar a propriedade nobiliária, mediante o estabelecimento de sua indivisibilidade e vinculação da herança ao direito de primogenitura” (BANDEIRA, 2000, p. 25).

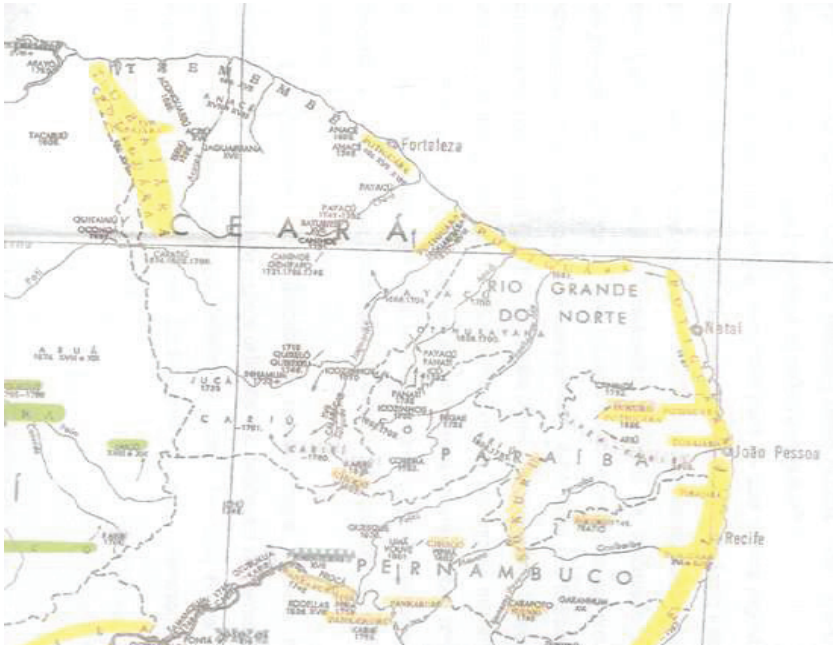
76 Na capitania do Ceará, a Casa da Torre não conseguiu estender seus domínios até a região do Cariri (ao sul do estado), como requerido, devido à reivindicação judiciosa em Portugal de um senhor de nome Arioso que se intitulava “primeiro descobridor do Cariri” (BANDEIRA, 2000, p. 248).

rio São Francisco. Outros “Tapuias” listados pelos padres eram os *Reriú* que habitavam outra serra distante oito quilômetros de Ibiapaba; os *Aconguaçu*, “também gentio de corso” que habitavam “aquela ponta da Serra de Ibiapaba que fica mais vizinha ao mar”; e, por último, os *Guanacê*⁷⁷.

A distribuição de alguns povos nativos em Ibiapaba que estavam ou não sob a supervisão direta dos missionários, no período colonial, está esboçada na Figura 4, tendo por base o “Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju” (1981), que reúne o “melhor acervo etno-histórico indispensável e insubstituível para qualquer pesquisa sobre as tribos indígenas da região mapeada” (IBGE, 2002, p. 22). As datas, a seguir, dos nomes referem-se a registros documentais usados pelo autor até sua última versão, em 1944; as setas dão conta do percurso migratório; a coloração amarelada refere-se à mesma filiação linguística tupi, sendo sua ausência (em branco) devida ao desconhecimento do autor; por fim, as linhas descontínuas separam as unidades federativas do Brasil atual.

77 Nimuendaju (2002, p. 41-42, 48), cita os Anacê, que pela distribuição geográfica de seu mapa, poderia referir-se aos Guanacê. Cita ainda, os Reriú e Aconguaçu sem, contudo, conhecer sua filiação linguística. Estevão Pinto (1935) não os cita.

Figura 4 – (Parte) Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes (1981)



Fonte: *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju* (IBGE, 2002).

Pelos registros jesuíticos, não há dúvida de que os Tabajara eram as “ovelhas” prediletas de seus pastores espirituais, não apenas pelo elevado número de nativos aldeados, mas porque, ainda de acordo com um missionário, “entre todas as do Brasil, é a de melhor juízo”. Essa constatação se justifica ainda, se se pensar na longa experiência dos membros da Companhia de Jesus entre os Tupi, habitantes da costa litorânea, que, desde a chegada dos inacianos, em 1549, procuraram aprender as diferentes variações da língua tupi resultando no que se convencionou chamar “língua geral”⁷⁸.

Vale lembrar que a língua geral fazia parte de uma política linguística estabelecida pela Coroa, mas que ganhou ressonância fundamental na Ordem de Santo Inácio que primava pelo idioma dos povos com os quais trabalhava, tanto é que a aprendizagem do tupi para os missionários do Brasil foi confirmada pela Congregação Geral⁷⁹, de 1594, e colocada como uma das provas para entrada definitiva dos noviços na Companhia (CASTELNOU-L’ESTOILE, 2006, p. 151-182). É preciso pouco para perceber o paralelo entre a redução da língua dos índios e a “redução” dos núcleos missionários: converter a língua era também converter

78 Diferente das missões jesuíticas orientais – que usavam a escrita como mediação idiomática –, no Brasil, os missionários tinham que se fixar na oralidade do tupi falado, cabendo aos padres “reduzir” os inúmeros dialetos nativos ao alfabeto romano e as regras gramaticais latinas. Sobre este aspecto importante do trabalho jesuítico, que mais que traduzir palavras, traduzia também tradições e relações sociais, vide: Monteiro (2001, p. 36-52).

79 A *Congregação Geral* reunia – sem uma periodicidade certa – todos os Provinciais da Companhia espalhados no mundo. Sendo a instância máxima da Ordem, seu objetivo é deliberar sobre assuntos considerados urgentes e também de escolha do Padre Geral. A primeira data de 1558, para escolha do sucessor de Inácio e confirmação das *Constituições*.

homens! Da experiência missionária com os índios de Ibiapaba resultou a *Arte da Língua Brasílica* (1621), do padre Luiz Figueira, então a segunda do tipo, depois da conhecida obra de Anchieta⁸⁰.

Quanto a esse processo de uso de uma língua franca, Almeida enfatiza que se tornou uma faca de dois gumes para os missionários, pois se, num primeiro momento, constituiu-se como tentativa de homogeneização dos povos nativos acabou por se tornar também “instrumento de mediação entre os vários grupos indígenas e os missionários”, alargando sua possibilidade de construir alianças com os poderes coloniais (ALMEIDA, 2003, p. 139).

É possível traçar, ainda que aproximadamente, o número de nativos que habitavam a Serra de Ibiapaba. Na estadia do visitador da Ordem, padre João Brewer, em 1756, o padre Rogério Canísio, então superior, apresentou-lhe o “rol das almas” nos seguintes termos: 869 “Casais de Tobajaras” e 131 “Casais de 3 nações de Tapuias: Agoanacés, Guacongoaçus e Ireriúus”. Dessa diferenciação de gênero e de identificação étnica, seguiu-se outra do total das almas: 5.474 Tabajara e 632 Tapuias totalizando então 6.106 índios aldeados⁸¹.

80 Concluída na aldeia de Escada (PE), em 1619, a *Arte da Língua brasílica composta pelo Padre Luis Figueira da Companhia de IESV Theologo*, passou por sete edições, entre 1621 e 1880. As semelhanças entre o trabalho de Figueira e a *Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil* [1595], de Anchieta, são bem maiores que suas diferenças (POMPEU SOBRINHO, 1967, p. 35-36).

81 Comentando este documento, diz Leite que entre índios aldeado e não aldeado, Ibiapaba possuiria mais de dez mil habitantes compondo doze companhias militares a serviço do Império português (LEITE, 1943, p. 65).

O trabalho catequético em Ibiapaba primara por esses quatro povos indígenas mencionados. Os números, talvez, ajudem a entender o porquê de tão longo trabalho e a não desistência dos missionários, apesar dos sucessivos malogros de décadas precedentes. O contato, o reconhecimento, a tentativa de diálogo com seus respectivos principais, enfim, tudo isso frente à possibilidade de conversão de uma quantidade tão expressiva de gentios – que resguardados na sombra esverdeada de um dos mais vastos planaltos no interior do sertão, protegidos e a salvos da cobiça de luso-brasileiros apresadores –, esperavam, tais quais “plantas bravas”, o trabalho diligente dos cultores da vinha sagrada.

Desde o início de sua fundação, em 1700, a aldeia de Ibiapaba apresentava-se como a uma espécie de menina dos olhos dos inacianos, principalmente, devido ao baixo crescimento vegetativo na Amazônia colonial, por conta da altíssima mortandade provocada pelas epidemias e intensa fuga dos índios aldeados. O Provincial, padre João Pereira, na “Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702”, não se cansa de apontar o fruto do trabalho promovido pelos padres Ascenso Gago e Francisco de Araújo. Inclusive, chegando mesmo a cobrar do governador de Pernambuco, ao final do documento, o não pagamento da “consignação dos seis mil cruzados”, como subsídio anual para a manutenção de um hospício e três currais de gado na área missionada.

Na *Informação* é possível perceber o ânimo inaciano, doravante revestido em números, que materializara a justificativa para tal empreendimento, sobretudo, porque é possível fazer uma

comparação com outras aldeias administradas pelos padres. A listagem havia sido requerida pela Coroa portuguesa sugerindo que a ordenação e controle não eram algo intrínseco a Companhia para fins meramente catequéticos, mas que o poder secular também se fazia presente no controle das informações para tecer estratégias de ação. Os dados aqui esboçados não contemplam o Maranhão e Pará:

Tabela 1 – Aldeias jesuíticas no Estado do Brasil, 1702

PERNAMBUCO	
Aldeias	Índios aldeados
Guajuru	250
Guaraíras	300
Jaguaripe [Jaguaribe]	1000
Lagoa do Podi no Açú	1000
Serras de Ibiapaba	4000
Urutaguí	150
Total	6700
BAHIA	
Aldeias	Índios aldeados
Aldeia de Cana Brava	800
Aldeia de Ilhéus	900
Aldeia de Juru	400
Aldeia de Saco	700
Aldeia do Espírito Santo	300
Aldeia e Natuba	600
Camamu	300
Patatiba	300
S. João do Porto Seguro	500
Serinhaém	50
Total	4850
CAPITANIA DO ESPÍRITO SANTO	
Aldeias	Índios aldeados
Aldeia dos Reis Magos	500
Aldeia de Reritiba	600
Total	1100
RIO DE JANEIRO	
Aldeias	Índios aldeados
Cabo Frio	1000
Itinga	300
São Barnabé	400
São Lourenço	100
Total	1800
SÃO PAULO	
Aldeias	Índios aldeados
Emboug, Capela e Campos da Paraíba	1000

Total em todo o Brasil.....15.450

Fonte: Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702 (LEITE, 1945, p. 569-573).

Nota-se nas *Informações*, que nenhuma aldeia possuía contingente demográfico tão expressivo quanto Ibiapaba (4.000 almas) e, embora a maior parte dos redutos jesuíticos estivesse concentrada na Bahia (4.800 almas), por pouco, o número de índios da aldeia de Ibiapaba não se igualava aos números apresentados. Sem mencionar a importância do número de índios aldeados dentro do projeto evangelizador dos jesuítas em comparação a toda a capitania de Pernambuco representando ela 59,7% do total.

No litoral da capitania do Ceará, por provisão (22/10/1735), foram confiadas aos jesuítas sete aldeias indígenas que foram reduzidas a quatro, constando no Catálogo da Companhia em 1741. A seguir, as aldeias administradas pelos padres e seus respectivos oragos:

Tabela 2 – Aldeias jesuíticas na capitania do Ceará (1700-1759)

Aldeias	Grupos aldeados	Orago	Nº de índios
Aldeia dos Paiacu	Índios do Apodi (Rio Grande)	Nossa Senhora da Conceição	200
Caucaia	Sem citação	Nossa Senhora dos Prazeres	600
Parangaba	Índios da Aldeia Nova e Anacés de Aguanambi	Bom Jesus	1.200
Paupina	Índios de Paupina e Paranamirim	Nossa Senhora da Conceição	800
Ibiapaba	Agoanacés, Guacongogaçus, Irieriús e Tabajaras	Nossa Senhora da Assunção	6.106
Total			8.906

Fonte: Catálogo da Companhia de Jesus, 1741 (LEITE, 1943, p. 85-96).

Agora, analisando apenas os dados referentes ao Ceará. Comparando os dados do “Rol das almas” (1756) que contava 6.106 índios aldeados, com as outras quatro aldeias administradas pelos jesuítas que juntas somavam 2.800 índios, percebe-se que a aldeia de Ibiapaba representava sozinha, aproximadamente, 68,5% de todo conjunto dos grupos indígenas missionados. Os números assim colocados são realmente impressionantes, sobretudo, avaliando a crescente demográfica entre os dados de 1702 (Tabela 1), e os dados do rol das almas, de 1756, respectivamente, de 4.000 para 6.106 almas, coligindo uma demanda catequética da maior importância.

Os missionários que foram a Serra de Ibiapaba durante o século dezessete, certamente, tinham pleno conhecimento dessa potencialidade de conversão e, por isso mesmo, nunca sequer pensaram em abandonar seu intento. Cada vez que decidiram desistir da missão, em Ibiapaba, era como prática estratégia, esperando, com isso, o momento oportuno para fincar suas sementes cristãs no solo “pedregoso” dos ameríndios. Essa foi a tônica do projeto inaciano por todo o século que precedeu a efetiva organização da aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba.

Esse argumento do trabalho jesuítico torna-se mais claro quando se ler o *Sermão da Sexagésima*, proferido por Vieira na corte lusitana, logo do início de seu trabalho missionário no Maranhão. Considerado o “sermão dos sermões”, essa prédica era uma proposta de intervenção humana nos desígnios de Deus, ou seja, a ação humana era elemento imperativo na completude do Plano divino. Para tanto, a espera forjava-se como estratégia

missionária diante dos obstáculos surgidos exigindo, de seus semeadores, uma sagaz prudência no campo para o cultivo espiritual. Assim admoestou Vieira:

Agora torna a minha pergunta. E que faria neste caso, ou que devia fazer o semeador evangélico vendo tão mal logrados seus primeiros trabalhos? Deixaria a lavoura? Desistiria da sementeira? Ficar-se-ia ocioso no campo, só porque tinha lá ido? Parece que não. Mas se tornasse muito depressa a casa a buscar alguns instrumentos com que alimpar a terra das pedras e dos espinhos, seria isto desistir? Seria isto tornar atrás? Não por certo (VIEIRA, 1998 [1655], p. 30).

Os sermões de Vieira, longe de serem meros discursos, traziam a premissa de serem também claras tentativas de interferir na ordem das coisas, “capaz de intermediar o tempo histórico, do cotidiano colonial, e o tempo que transcende as ações humanas, a eternidade” (SANTOS, 1997, p. 12). De modo que dar um passo atrás, na missão catequética, significava apenas a espera de melhor momento para continuar o percurso missionário, afinal, “ir e voltar como raio, não é tornar, é ir por diante”, concluiu o mais influente jesuíta do século XVII.

Portanto, a missão, enquanto organizadora dos espaços⁸², era concebida como uma espécie de Terra de Promissão que apesar de todas as dificuldades – exaustivamente apontadas pelos padres –,

82 Vieira quando em visita a Serra de Ibiapaba, em 1660, acordou com os Principais que as vinte povoações que estavam dispersas ficariam em apenas uma, com igreja e sob a supervisão dos missionários (VIEIRA, 1992 [1660], p. 189).

devia ser buscada enquanto campo privilegiado a missionar, especialmente como obra valorativa à colheita espiritual. A indagação conclusiva no argumento do padre Vieira – diante da possibilidade de desistência da missão em Ibiapaba, em 1658, ao Provincial do Brasil –, torna-se paradigmática, ao mesmo tempo em que exprime melhor a disposição dos companheiros de Jesus: “Se há tantos que vão de Roma ao Japão por uma alma, não haverá quem vá do Maranhão ao Camuci por tantas?” (VIEIRA, 2003, p. 191).

Por outro lado, a desordem encontrada pelos jesuítas, com sua disposição de ordenação, conheceu percalços consideráveis em contato não apenas com os povos indígenas na Serra de Ibiapaba, mas também com novos habitantes egressos de outras paragens, os quais Vieira denominou por “índios de Pernambuco”. Afinal, quem foram essas personagens? O que, exatamente, significava sua presença entre os demais nativos no momento em que os missionários tentavam reorganizar a missão de Ibiapaba, na década de 1650?

2.2. Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões

Os moradores da região litorânea da Bahia tiveram, em 1624, o cotidiano quebrado por uma visão espetacular. Aproximava-se da costa uma frota holandesa de 24 velas de alto bordo, acompanhadas de algumas lanchas de gávea que singravam as águas ensolaradas do antigo centro administrativo colonial. O objetivo evidente era tomar a cidade, aliás, o que se fez sem maiores dificuldades devido à surpresa do ataque e ao total desamparo bélico português,

mesmo com a rápida resposta do governador Diogo de Mendonça Furtado, em juntar mais de três mil homens armados e repartidos em companhias; também na ação do bispo D. Marcos Teixeira que exortava a todos, “como verdadeiro prelado e pastor, a pelejarem até a morte por sua fé e rei, e que vencendo ou morrendo por esta causa sempre venceriam”. A intrepidez dos líderes, contudo, não contaminou, por inteiro, os liderados, pois, o “contínuo trovão da artilharia tolhia o uso das línguas e orelhas, e tudo junto, de mistura com as trombetas e mais instrumentos bélicos, era terror a muitos e confusão a todos” (VIEIRA, 2003, p. 77-117).

Esse é o contexto reproduzido, no início da primeira carta, escrita e conhecida, do futuro e mais influente jesuíta do século XVII em possessões portuguesas, padre Antônio Vieira⁸³. Com apenas 18 anos e, ainda noviço, escreveu esta ânua, como ele mesmo afirma, “por comissão do Padre Vice-Provincial” da Bahia, endereçada ao Superior da Companhia, padre Muzzio Vitelleschi, relatando o que ocorrera, nos dois últimos anos, com os mais de 120 padres espalhados em colégios, residências e missões, tendo como pano de fundo o sucesso da invasão holandesa, na Bahia, sob o comando de Jacob Willekens e a retomada de Salvador pelo bispo D. Marcos Teixeira, junto a fidalgos e inúmeros índios flecheiros, negros e demais habitantes, em 1625.

83 Sua última carta, escrita sete dias antes de sua morte, data de 10/07/1697, endereçada ao secretário do Duque de Cadaval. Não fosse sua conhecida influência na Corte lisboeta e outros países, sua longevidade (1608-1697) abrangendo quase todo século XVII e seus escritos – 710 cartas conhecidas e duzentos sermões, que ele mesmo reescreveu para posterior publicação – Vieira já mereceria atenção dos historiadores deste século da história do Brasil (HANSEN, 2003, p. 7-74).

Interessa, nesse relato, menos o contexto da guerra e seus desdobramentos, mas a tentativa de compreender na epístola inaugural vieiriana algumas facetas fundamentais na percepção jesuítica dos inimigos da então União ibérica – que também por extensão, eram considerados inimigos corrompidos pelas religiões reformadas contra a Santa Igreja Católica:

[...] vão-se aos templos os sacrílegos [holandeses], e aqui fazem o principal estrago. Arremetem com furor diabólico às sagradas imagens dos santos e do mesmo Deus [...]. A esta tiram a cabeça, àquela cortam os pés e mãos, umas enchem de cutiladas, a outras lançam no fogo. Desarvoram e quebram as cruzes, profanam altares, vestiduras e vasos sagrados; usando dos cálices, onde se consagrou o sangue de Cristo, *para em suas desconcertantes mesas servirem a Baco, e dos templos e mosteiros dedicados ao serviço e culto, para suas abominações e heresias* (VIEIRA, 2003, p. 86, grifo nosso).

Está claro que a invasão holandesa trazia – além do butim comum e reivindicado pelos vencedores, nesse período mercantil –, os elementos que consideravam necessários acerca da sociedade “civilizada” de que eram egressos, ou seja, uma ideologia religiosa que batia de frente com a Igreja Católica e seus ensinamentos litúrgico e sacramental, como no caso, ao uso de imagens na adoração. Porém, a realidade colonial exigia dos reformadores outros mecanismos de aproximação. Pompa, em seu estudo sobre os “Tapuia” do nordeste e suas alianças com holandeses e portugueses, durante a guerra de restauração, aponta para as estraté-

gias diferenciadas, na busca do poderio nativo, demonstrando os batavos maior sutileza, até mesmo, promovendo uma espécie de relação de paridade com chefes tapuias, entre eles, o conhecido “rei” Janduí, mas também com povos tupis, sobretudo, com os Potiguara, cujo fim era a inserção dos índios sob essa perspectiva de correlação de forças aliadas (POMPA, 2003, p. 207-210).

A capitania do Ceará, a mando da Assembleia dos Nobres e Poderosos Senhores de Pernambuco, foi senhoreada por Matias Beck por pouco mais de cinco anos (1649-1654). O registro da dominação holandesa, nesse período, encontra-se em seu *Diário* que, infelizmente, está incompleto, pois abrange apenas três meses entre sua viagem e os primeiros dois meses no Ceará. Mesmo assim é possível vislumbrar que tipo de relação esteve esboçado com os povos indígenas, no litoral. Antes mesmo do desembarque, recomendou aos seus subordinados:

Neste intento dei ao comandante Maes todas as ordens necessárias para que fossem transportados à terra na devida forma, e mandei recomendar a todos, sob pena corporal, *que não fizessem aos índios, assim homens como mulheres, nem as suas plantações ou roças, o menor dano ou gravame ou desgosto*, e assegurar-lhes que aqueles que violassem semelhante ordem e cometessem qualquer dano ou violência, seriam exemplarmente castigados (BECK, 1967 [1649], p. 230, grifo nosso).

O autor do *Diário* bem sabia do descontentamento indígena e das atrocidades padecidas nas mãos dos portugueses (basta lembrar-se da tropa de Pero Coelho) e também dos “tapuias que, de

quando em vez, tinham vindo matar gente do seu povo e devastar as suas roças e plantações”. Dificilmente, se vê na correspondência desse período, autoridades do governo português se referir, dessa maneira, aos índios – “assim homens como mulheres” – demonstrando, por assim dizer, certo reconhecimento da alteridade humana. Não obstante, são homens de outra monta – mas são homens –, e não apenas homens em potencial, na clarividência jesuítica ou “bestiais” e “ferozes”, nos argumentos de apresadores luso-brasileiros que enriqueciam com o uso ilegal da mão de obra nativa.

Essa disposição holandesa de trato quase igualitário ou de parceria com lideranças indígenas também se deu no Ceará, mais precisamente, na *baía de Mucuritiba* (enseada do Mucuripe). O primeiro contato de Beck com um Principal chamado Francisco Arágiba, por meio de intérprete, a bordo do navio fora exitosa, “mostrando ele a tudo boa cara e contentamento”. Logo depois de consubstanciar o apoio de seu primeiro aliado, o comandante neerlandês confirmou seu respeito pela autoridade nativa da mesma forma que cumprimentava seus pares: “ao afastar-se de bordo o honramos com três tiros de canhão” (BECK, 1967 [1649], p. 229).

Comumente, a historiografia sobre a guerra holandesa a tem periodizado a partir do significado ampliado de seus resultados político-militares. Após a ocupação e restauração de Salvador (1624-1625) – preâmbulo da Guerra propriamente dito –, seguiu-se o período de vinte e quatro anos de dominação neerlandesa, no nordeste: de 1630-1637, com a capitulação de

Olinda, na “guerra de resistência”; de 1637-1645, período de paz sob o governo de Maurício de Nassau (1637-1644); e por fim, a “guerra de restauração” compreendendo o período de 1645-1654, na retomada de todos os antigos domínios da Coroa lusitana e expulsão definitiva dos estrangeiros (MELLO, 1998).

No Ceará, o domínio holandês conheceu dois períodos distintos: de 1637-1644, com a exploração das salinas do litoral e guarnição militar de apoio para conquista do Maranhão; e de 1649-1654, sob o comando de Matias Beck, com a interminável procura de minas de metais preciosos. Em linhas gerais, apesar da destruição do forte pelos nativos, em 1644, pode-se dizer que houve certa relação “amistosa” das autoridades batavas com as lideranças nativas.

Ademais, minha análise insere-se no período posterior à guerra de restauração, especificamente dos resquícios da religião reformada levada pelos holandeses e que teria frutificado entre os “índios de Pernambuco” que se refugiaram na Serra de Ibiapaba, pois temiam revides por parte das autoridades vencedoras.

Para Evaldo Cabral de Mello, a presença e conquista neerlandesa não devem ser entendidas como tentativa, aliás, fracassada, de substituição de instituições e valores lusos por outras mais liberais e desenvolvidas, tema recorrente na historiografia nativista; ou “ainda nos fenômenos de choque e acomodação de cultura entre protestantes do norte da Europa e católicos da península ibérica”; mas sim, no proveito imediato que a guerra podia trazer sobre a sociedade colonial, que se desenvolvia no

Brasil (MELLO, 1998, p. 16). Ora, se a peleja entre católicos e protestantes da Europa não pode ser considerada parâmetro no entendimento dos significados da guerra luso-holandesa, o mesmo não se pode afirmar do transtorno que foi para os jesuítas a presença dos índios “convertidos” ao Calvinismo em Ibiapaba à época de Vieira.

Por certo, o jovem Viera, em 1626, não era o mesmo do período em que missionou no Maranhão, assim como também não era o já cego e convalescente ancião no final do Seiscentos, pressupondo-se, por isso, haver vários “Vieiras” como também vários “Maranhões”, “Parás” e “Brasis”, tão bem salientado por João Adolfo Hansen (2003, p. 11). Contudo, o jovem que apontou a derrocada portuguesa, na Bahia, como castigo divino pelas injustiças cometidas aos índios, repetiu, décadas depois, o mesmo argumento ao referir-se a Pernambuco:

Entregou Deus Pernambuco aos holandeses por aqueles pecados que passam aos reinos de umas nações a outras, que são as injustiças. *E como grande parte das injustiças do Brasil caíam desde seu princípio sobre os índios naturais da terra, ordenou a justiça divina que dos mesmos índios junto com os holandeses se formasse o açoite daquela tão florente República [...]; sendo os índios, como inimigos domésticos, os guias que franqueavam a campanha aos holandeses e os executores das crueldades que eles política e hereticamente lhes cometiam* (VIEIRA, 1992 [1660], p. 130, grifo nosso).

Castigo divino e heresia dos novos inimigos dos jesuítas, eis os pontos norteadores na argumentação de Vieira. Porém, inexiste uma clivagem no pensamento desse missionário, entre o que seria o político e religioso, estando ambas sustentadas sob o mesmo princípio. Ao se referir a Serra de Ibiapaba como “refúgio conhecido, e valhacouto seguro” dos índios fugitivos de Pernambuco, sua metafísica recai, agora, sobre uma conjuntura específica:

Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião. Os outros militavam debaixo de suas bandeiras com a disciplina de seus regimentos, que pela maior parte são formados de gente mais perdida e corrupta de todas as nações da Europa (VIEIRA, 1992 [1660], p. 131-132, grifo nosso).

Os tais “índios de Pernambuco”, que na asserção de Vieira, transformaram Ibiapaba na Genebra dos sertões não eram quaisquer índios, senão os que, efetivamente, tiveram contato com outra prática religiosa, a Religião Reformada. A costura metafísica ocorre, estritamente, na ligação – aliás, sem preceitos geográficos –, dos pontos de influência do Protestantismo sobre católicos e/ou nativos cujo ponto de cruz foi à relação de heresia que eles traziam consigo:

No Recife de Pernambuco, que era a corte e empório de toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdã, protestantes de Inglaterra, calvinistas da França, luteranos de Alemanha e Suécia, e de todas as outras

seitas do Norte [...]; e o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar a serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados do tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça (VIEIRA, 1992 [1660], p. 132, grifo nosso).

Sem dúvida, ricos elementos do pensamento de Vieira e sua percepção acerca desses novos hóspedes. Ainda assim, que relação poderia haver entre a Genebra suíça e a Serra de Ibiapaba, nessa que parecia ser uma nova composição (ou composições) étnica (s) de seus habitantes?

Na verdade, Vieira usou em sua retórica do artifício da analogia. Genebra, no início da segunda metade do Quinhentos, era uma cidade imperial, uma espécie de pequeno Estado independente, cujo governo era exercido, ao mesmo tempo, pelo bispo e por um Conselho geral ou Assembleia formada por representantes do povo. A heterogeneidade de representação de poder, todavia, causava constantes desentendimentos com o Prelado católico (que chegou a exilar-se em cidade próxima) proporcionando aos calvinistas a oportunidade para fincar suas sementes. Em 1532, foi organizada uma discussão pública entre os partidários do Catolicismo e do Protestantismo e suas respectivas doutrinas e, na opinião dos árbitros, ganha por estes últimos. Em consequência, os derrotados, furiosos por serem privados da missa, pediram o retorno do bispo e, com ajuda de algumas

autoridades seculares, exigiram a submissão da cidade pelo uso da força, resultando toda discórdia em “pequena guerra”. A “vitória (1535) assegurava também a da Reforma na cidade, mais por razões de política, como se vê, do que por razões de fé” (ROPS, 1962, p. 456).

Entretanto, a entrada de Calvino – o “segundo patriarca da Reforma” – ocorreria apenas no ano seguinte para reorganizar o culto litúrgico dos habitantes, o que, dentre outras, implicava numa drástica reforma de seus costumes. Suas enérgicas decisões e de seus apoiadores, logo resultaram em frequentes manifestações públicas que entoavam e repetiam, em refrão, xingamentos e blasfêmias às suas portas. O estopim, porém, ainda estava por vir. Com as eleições de 1538, os assentos do Conselho popular foram tomados pelos adversários dos calvinistas e novas regras nos costumes começavam a ser discutidas, o que levou o próprio Calvino, na páscoa do mesmo ano, a tomar uma decisão sem precedentes: excomungou toda a cidade! O que rendeu um rebuliço nos habitantes, mas “apesar dos gritos de morte e das espadas rapidamente desembainhadas, Calvino recusou-se a alterar a sua espantosa decisão” (ROPS, 1962, p. 459-460). No dia seguinte, a Assembleia do povo castigou os culpados com o exílio.

É claro que para Vieira, os transtornos, em Genebra, eram políticos, mas apenas entendido como efeito do mal maior advindo com a heresia propalada pelos reformadores. De fato, a relação da Igreja (e da Companhia de Jesus) com os hereges era menos de divergências teológicas e doutrinárias, pois se firmava numa

convicção que os consideravam com uma espécie de “lapso moral” (O’MALLEY, 2004, p. 115), afinal, era a completa rebeldia da desobediência, sob a rígida hierarquia vertical da Igreja Romana⁸⁴. Assim, as principais bandeiras católicas contra os reformadores trepidavam nas mãos dos neotomistas – entre eles, os jesuítas –, em duas frentes básicas: o livre exame individual do cristão na busca do perdão dos pecados cometidos, desbancando, desse modo, a cara intermediação da “Esposa de Cristo”; e, por efeito conjunto, a invisibilidade da Igreja em seu rebanho, excluindo-a como Instituição humana com todo seu poder imperioso e institucionalizado (SKINNER apud PÉCORA, 1994, p. 180). Ao fim e ao cabo, para os jesuítas e sua Igreja, os reformadores queriam mesmo a total desestruturação do Catolicismo em suas fundações mais profundas, ou seja, como intermediária única entre Deus e os homens.

Diferente do norte da Europa, a heresia nos sertões da capitania do Ceará fora levada por outros agentes, ou explicando melhor, por aqueles que, via de regra, seriam cristãos em potencial e a própria razão dos trabalhos catequéticos, os povos indígenas, fugitivos de Pernambuco. Notem que esses nativos tiveram uma relação social diferenciada com os habitantes de Ibiapaba, conseguindo certo prestígio junto aos morubixabas, “por muitos deles saberem ler e

84 No “Sermão da Sexagésima”, Vieira mesmo sem referir-se aos reformados, afirma que a diferença entre pregador verdadeiro e falso é que este último prega “as palavras de Deus” e não “a palavra” Dele, promovendo o uso incorreto das Escrituras. Então conclui: “tomados em verdadeiro sentido, são palavras de Deus, tomados em sentido alheio [fora da Igreja Romana], são armas do diabo” (VIEIRA, 1998 [1655], p. 27-54).

trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo”. Já apontava o perigo, o superior das missões (VIEIRA, 1992 [1660], p. 132).

Para percepção dessa dinâmica, todavia, faz-se necessário enfrentar outra questão também fundamental. Nesse novo contexto missionário e de pós-guerra luso-batavo, que influências levaram tais índios de Pernambuco aos povos indígenas na Serra de Ibiapaba?

Tendo Vieira chegado outra vez ao Maranhão, em 1655 – havia ido a Lisboa tratar de assuntos relacionados aos colonos e ao uso injusto da mão de obra indígena –, tentou retomar a missão em Ibiapaba, desta vez, com ajuda do novo governador André Vidal de Negreiros, “resoluto a levantar uma fortaleza na boca do rio Camuci, que é defronte das serras, para segurança do comércio do pau violeta, que se corta nas fraldas delas, e do resgate do âmbar”. Para tanto, resolveram os dois escrever cartas aos Principais cujo teor era anunciar a chegada dos padres e oferecer a “todos os índios que se achavam na serra, perdão e esquecimento geral de todos os delitos passados” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 134-135).

O mensageiro da correspondência foi um índio de nome Francisco, que, durante nove meses, não dera notícias de sua chegada, assim, Vieira resolveu tomar uma embarcação, onde deixou o padre Manuel Nunes no Ceará e seguiu para a Bahia para buscar novos missionários. Por coincidência, encontra-se com Francisco, nas encostas do mar, vindo em outra embarcação pequena e acompanhado:

Eram dez índios os da serra que acompanhavam a Francisco, dos quais o que vinha por maior al apresentou aos padres *as cartas que trazia de todos os principais, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera, para que nos rios que passam a nado se não molhassem. Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da Índia; mas até destas miudezas estavam aqueles índios providos terra adentro, pela comunicação dos holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos* (VIEIRA, 1992 [1660], p. 139, grifo nosso).

Certamente, tal encontro não se tratou apenas de mero “fato curioso” (STUDART FILHO, 1959, p. 130). O uso dessas cartas e a maneira particular de guardá-las são fortes indicativos da capacidade indígena de se movimentarem na intrincada relação de poder entre as autoridades coloniais. Os embaixadores dos Principais vestidos com roupa de grã e seda corroboram no aspecto da abertura nativa aos elementos constitutivos do mundo exterior da sua própria organização social, ganhando, por isso, prestígio entre os seus e os de fora, porque os implementos europeus “eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular” (CASTRO, 1992, p. 41).

Na verdade, essa nova composição humana na Serra de Ibiapaba exigia dos missionários outra perspectiva de entendimento a ser processado, pois que se devia, fundamentalmente, à multiplicidade étnica sob o olhar dos inacianos, fugindo, assim,

da simples dualidade entre “índios” e “tapuias” ou entre Tupi e Tapuia – comumente apontado, nos documentos escritos pelos padres sobre os índios. E Vieira tentou construir tal percepção:

Desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e de dia), eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo de nome de cristãos e das obrigações de católicos (VIEIRA, 1992 [1660], p. 132, grifo nosso).

A preocupação de Vieira remetia-se à impossibilidade de perceber e entender, nitidamente, quem seriam os índios convertidos e os índios a converter. Sua referência a Baco – deus romano da desordem e da luxúria, talvez, símbolo mais concreto da antítese da ascética jesuítica –, suscita bem tal confusão. Aparentemente, os elementos tomistas de classificação geral da humanidade entre pagãos, cristãos e hereges, mostraram-se limitados, na Ibiapaba do início da década de 1650. Ademais, é quase impossível saber ao certo se havia, entre os mencionados índios fugitivos de Pernambuco, qualquer um convertido ao judaísmo⁸⁵ ou, mesmo, que fosse algum deles ateu declarado.

85 Tal analogia se processou por conta das práticas nativas do homem contrair em matrimônio a viúva de seu irmão falecido, “como se a tivessem recebido de Moisés” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 165).

Talvez a contragosto, Vieira deixou clara a autonomia indígena que apesar do conhecimento dos ensinamentos cristãos – antes, com os holandeses ou com os jesuítas –, nunca deixaram seus rituais comemorativos no usufruto social através das cauinagens: “por serem as borracheiras [bebedeiras] contínuas de noite e de dia”. Somente na ausência temporária de seus costumes “que era poucas horas” é que era possível tornar inteligível, através do olhar dogmático do narrador, a “composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios”.

O caso é que tal expressão classificadora “índios de Pernambuco” ou “índios pernambucanos”, em Ibiapaba, deve ganhar uma conotação conceitual ímpar, uma vez que a aparente homogeneização ideológica no designativo “índio” sofreu também certos desdobramentos adjetivados que, especialmente, em Ibiapaba, conheceu nos jesuítas seus artífices mais arrojados. Em outras palavras, Vieira em sua retórica construiu um marcador segregador de potencialidades de conversão, desdobrando-se, em seguida, e ao mesmo tempo, como conceito colonial de identificação dos inimigos da fé, os índios “hereges”. Tradução linguística, aliás, que longe do mero discurso se tornou imprescindível como mecanismo de missão entre os índios, diretamente relacionado à vigilância de suas práticas sociais e culturais.

Por outro lado, levando-se em conta os milhares de índios que ocupavam os montes ibiapabanos, exatamente de quantos índios hereges estava falando padre Vieira?

Difícil saber ao certo. Mathias Beck, que senhoreou a capitania do Ceará, entre 1649 e 1654, apontava o extraordinário número de quatro mil índios fugitivos de Pernambuco, Paraíba e do Rio Grande, agrupando-se em partes diferentes do território em direção ao Maranhão (BECK, 1967 [1649]). De qualquer forma, é possível afirmar que a maior influência desses índios, que antes empunhavam a bandeira holandesa, deu-se mais acentuadamente na Serra de Ibiapaba porque, entre outros aspectos, ali ficou refugiado o antigo líder militar indígena do Rio Grande, Antônio Paraupaba.

Antônio Paraupaba assim como seu pai, Gaspar Paraupaba, eram naturais do Ceará e, desde cedo, apoiaram as forças holandesas. Em 1625, ele foi à Holanda, junto com outras lideranças indígenas da Bahia, prestar informações da geografia de suas terras, mas não se deve perder de vista a intenção nativa em estreitar laços amistosos de uma possível aliança militar. Décadas depois, Paraupaba junto com Pedro Poty constituíram as forças auxiliares dos holandeses, no norte colonial, chegando até a combater o primo e também potiguara, Felipe Camarão. Souto Maior afirma que na organização indígena de apoio aos holandeses, Pedro Poty foi nomeado comandante do Regimento da Paraíba e Antônio Paraupaba do Rio Grande, em 1645; porém, com a prisão daquele, no ano de 1649, em Pernambuco, toda resistência ficou por conta de Paraupaba, de modo que sua liderança foi fundamental no desdobramento dos conflitos na guerra luso-batava (SOUTO MAIOR, 1912, p. 72-82).

Quando novos missionários chegaram à missão na Serra, em 1656 – para reinício dos trabalhos, após longos anos desde a morte do padre Pinto –, não encontraram Paraupaba, pois com a expulsão definitiva das forças batavas, ele seguiu para Holanda, em 1654, com objetivo declarado de ajudar os índios, em Ibiapaba, e reorganizar as forças combatentes. Aos Altos e Poderosos Senhores dos Países Baixos escreveu duas memórias dando conta de sua experiência durante os conflitos, sendo uma delas, o único documento conhecido sobre o encarceramento e morte de Pedro Poty que, de acordo com ele, nunca abjurou sua fé no Calvinismo. Escrita, em 1654, sua carta é uma mistura indissociável de questões de Estado e defesa de sua Religião:

Sendo por isso o supp. Enviado a V. Exas. por aquella nação que se refugiou com mulheres e crianças em Cambressive [Ibiapaba], no sertão além do Ceará; afim de escapar aos ferozes massacres dos Portuguezes, para asseverar a V. Exas. em nome daquellas infelizes almas, não somente a Constancia da sua fidelidade, como também que procurarão a sua subsistência pelo espaço de dous annos e mais nos sertões [...], *conservando-se a disposição deste Estado e fiel a Religião Reformada que aprenderam e praticam* (SOUTO MAIOR, 1912, p. 76, grifo nosso).

Aparentemente, a última afirmação não foi apenas mera construção retórica de correspondências, comumente trocadas entre autoridades, pois, efetivamente, resquícios do Protestantismo transformaram-se em sinais e obstáculos

perigosos à missão dos jesuítas, em Ibiapaba. Para os padres, tratava-se de uma questão doutrinária relevante, pois a influência dos reformados poderia transformar índios já catequizados em hereges declarados. Por outro lado, na narrativa de Paraupaba, o próprio termo utilizado *Cambressive*, provavelmente tenha sido referência a uma área do norte da França, onde teria nascido João Calvino⁸⁶, demonstrando uma vez mais que a realidade construída ou a leitura processada, necessariamente, estava relacionada à experiência dos agentes coloniais.

Os articuladores do poder belicista indígena a favor dos holandeses, entre eles, Pedro Poty e Antônio Paraupaba, possivelmente estavam convertidos à Religião de Calvino, como sugerem tais correspondências⁸⁷. O mesmo se pode afirmar de Felipe Camarão que, apoiando os portugueses, também se valeu de aspectos doutrinários do Catolicismo Romano para tentar convencer seus “irmãos” que ainda lutavam ao lado de seus inimigos: “Não acrediteis tão pouco nos capitães Antônio Paraupaba e Pedro Poty”, disse Camarão tentando quebrar a autoridade dos parentes e concluiu: “como verdadeiros christãos que sois, tendes não somente de cuidar da vida mas também da alma, e deveis saber que eu, vós e todos que estão conosco somos súbditos de Sua M. Catholica e Rei de Portugal” (SOUTO MAIOR, 1912, p. 70-71).

86 Essa é a opinião de Hulsman (2005, p. 57). É pouco provável que Vieira tenha lido esta carta, mas é possível que teria ficado surpreso, sendo sua construção retórica, uma justificativa clara de suas preocupações.

87 Além da carta de Paraupaba, vide: Carta-resposta de Pedro Poty aos seus parentes (31/10/1645) (SOUTO MAIOR, 1912, p. 61-68).

Não se vai discutir aqui, em demasia, a correspondência trocada entre Pedro Poty e Felipe Camarão, que estão repletas de sinais de conversão ao Catolicismo e ao Protestantismo. Contudo, deve-se apontar que alguns estudiosos chegam a duvidar da autografia verídica dessas cartas, inclusive das memórias de Paraupaba, que estão escritas em holandês e guardadas nos arquivos em Haia⁸⁸.

Compreende-se que não se deve subestimar a capacidade indígena (da época e de hoje!) de trazer para si, valores e visões de Mundo, diverso dos seus, construindo uma percepção original de suas próprias experiências, principalmente, porque esses líderes nativos estiveram na Europa por vários anos, bebendo da cultura neerlandesa e sendo nela educados. Neste importante contexto colonial, na relação processada entre diferentes grupos nativos e europeus, a tradução indígena se valeu de diversos elementos de inserção no mundo colonial: no uso das alianças militares, da fé professada e da própria construção de seus estilos de retórica⁸⁹.

Porém, outro aspecto dessa intrincada dinâmica social ainda deve ser levantado. É possível apreender até que ponto houve uma conversão reformada dos índios de Pernambuco na *Genebra* dos

88 Sobre as memórias de Paraupaba, um trabalho de fôlego mais recente é Hulsman. Embora afirmando que é difícil provar que o chefe potiguara tenha escrito os requerimentos, o autor afirma que também é difícil provar o contrário. Mas sua opinião sobre Paraupaba é bem esclarecedora: “Paraupaba was an experienced writer [...]. Handay with pen, horse and sword; he was a man liked to drink, but knew how to cite his Bible” (HULSMAN, 2005, p. 52, 55).

89 Analisando essas correspondências, Cristina Pompa afirma que o estilo retórico era “mais redundante e barroco do lado português, mais enxuto e ‘objetivo’ do lado holandês” (POMPA, 2003, p. 210).

sertões? Apesar da limitação documental e sua quase opacidade, é possível capturar resquícios de religiosidade cristã desses índios contrafazendo o percurso trilhado por Vieira em sua *Relação da missão da Serra de Ibiapaba* [1660], na qual o autor traça o complexo panorama daquele contexto histórico entre os índios missionados, entre 1656 e 1660.

Os missionários que retomaram a missão em Ibiapaba, nessa época, foram os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa. Com sua chegada, os índios de Pernambuco logo engendraram o artifício da desconfiança, afirmando que os sacerdotes eram espias dos portugueses que queriam se vingar, “não havendo ação nem movimento nem palavras nem silêncio dos padres, de que não fizessem novo argumento, e convertessem no mesmo veneno” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 151). Os nativos realmente tinham motivos para acreditar nisso e o primeiro resultado não podia ser pior aos missionários: “e como tais se retiravam e retiravam a todos da casa e conversação dos padres, fugindo até da igreja, da doutrina, das pregações, e ainda da mesma missa, que era o que o demônio pretendia” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 152).

A indiferença com os padres, completamente adversa da primeira missão no início do século XVII, ampliou-se quando um dos missionários, Antônio Ribeiro, por pedido do capelão da fortaleza no Ceará, “distante de Ibiapaba sessenta léguas”, foi tentar apaziguar um confronto entre os *Guanacé* e *Jaguaruana*; e por conta da desconfiança lançada, o outro missionário ficou como “refém” esperando o retorno do companheiro. O desentendimento

envolvendo essas etnias começou “quando os guanacés levando consigo índios cristãos de duas aldeias avassaladas [...] deram de repente sobre eles [Jaguaruana], tomando-lhes as suas mulheres e filhos” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 153). Para além de uma possível rivalidade étnica, entre esses grupos, deve-se constatar que, mesmo no interior das aldeias avassaladas e cristãs, havia graves desentendimentos de obediência. É possível que houvesse influência dos índios de Pernambuco que já estavam habitando o litoral e nessa época, soldados e capitães da fortaleza costumavam “se servirem” de índias arrancadas das aldeias, escravizando seus maridos, acentuando mais ainda o descontentamento indígena com a Cruz e a Espada dos portugueses. Após as negociações e paz alcançada, apontou Vieira: “as duas povoações que eram compostas de gentios e hereges ficaram de todas cristãs” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 156).

Com a volta de Antônio Ribeiro à Ibiapaba, os missionários receberam notícias do visitador, que por conta da instabilidade dos índios, mandava que abandonassem urgentemente a missão e levassem, para o Maranhão, todos os índios que quisessem segui-los. Novamente, aflora-se a desconfiança nos padres, só que desta vez, o autor da *Relação* – num dos raros momentos de sua escrita – dá voz direta aos nativos:

Não tinha acabado de dizer o padre, quando já estava lida a resposta no semblante de todos, os quais rebentara, dizendo: *Eis aqui como era verdade o que até agora todos cuidávamos, e como os padres não tiveram nunca outro*

intento, senão de nos arrancar de nossas terras para nos fazerem escravos de seus parentes, os brancos (VIEIRA, 1992 [1660], p. 162, grifo nosso).

Logo depois, de acordo com Vieira, o maior dos Principais, de posse da palavra, usou de alguns preceitos do dogmatismo cristão, preconizado pelos missionários para inverter o que para ele parecia ser uma lógica absurda: “Se por sermos del-rei, quereis que vamos para o Maranhão, estas terras também são del-rei; e se por sermos cristãos e filhos de Deus, Deus está em toda parte” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 162). Os padres realmente devem ter ficado desnorteados com tamanha perspicácia e complexidade de argumento.

Mas foi na aplicação dos sacramentos cristãos que os missionários tiveram grandes dificuldades ao lidar com os hereges de Pernambuco, principalmente, na prática do batismo e da confissão.

No momento em que houve essa mistura de etnias e, também, por que não dizer de credos, o batismo surgiu mais do que nunca como sinal paradigmático do Cristianismo, especialmente, na distinção entre gentios e hereges: porque “amansadas aquelas feras, que já estavam marcadas com o caráter do batismo, tornariam outra vez ao rebanho de que eram ovelhas” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 134). Destarte, as coisas não foram tão automáticas como gostaria Vieira, pois um dos índios – que ilustra uma amostragem considerável –, “disse que de nenhuma coisa lhe pesava mais, que ser cristão e ter recebido o batismo” (VIEIRA, 1992 [1660], p.167).

Ora, o batismo como sacramento aplicado e marcador por excelência da Cristandade, não exigia dos índios uma absorção interior e plena dos ensinamentos pregados, geralmente sendo suficientes algumas repetições de catecismos, ladainhas e práticas litúrgicas exteriores; também, em princípio, porque para a Companhia de Jesus o número de índios batizados aparecia aos olhos das autoridades coloniais como resultado concreto do trabalho catequético; podendo, por isso mesmo, maquiara a verdadeira face das dificuldades na conversão e, ainda, barganhar da Coroa subsídios para a Obra – em forma de cõngruas, transporte marítimo gratuito para deslocamentos, ajudas especiais para construção de colégios, igrejas, hospícios e até isenções fiscais etc. E essa lógica explica, pelo menos em parte, a sempre inconstância dos índios já batizados na prática cotidiana das missões⁹⁰.

Diferente do batismo, a confissão exigia de seus praticantes certa compreensão da abstração doutrinária nela subjacente. A primeira geração de jesuítas, no bojo das discussões do Concílio de Trento, a entendia menos como auxílio para o Perdão divino a cada pecado grave cometido e mais como meio eficaz para um novo modo de vida, promovendo “um conhecimento mais aprofundado de si mesmo e para retornar mais firmemente a Deus e fugir para longe daquilo que era errado e prejudicial” (O’MALLEY, 2004, p. 216-217). É claro que essa visão jesuítica ruiu por terra quando se depararam com os povos indígenas no Novo Mundo; tendo esse

90 É claro que tal inconstância indígena não era resultado apenas de uma má avaliação dos missionários, implicando questões mais profundas acerca da cultura tupinambá (CASTRO, 1992).

sacramento ganhado nova funcionalidade no âmago das missões, ou seja, como um dos mais importantes mecanismos de vigilância sobre as práticas sociais indígenas. Talvez, alguns padres jesuítas nunca tenham perdido de vista esse aspecto ideal da prática confessional, mas não há dúvida que com os índios houve certo desvio teológico primário para conhecer seus pensamentos e, a partir deles, traçar estratégias de ação missionária.

Com os índios de Pernambuco entre os Tabajara e a outros povos na Serra de Ibiapaba, esse sacramento foi praticamente inoperante: “O sacramento da confissão é o de que mais fugiam e mais abominavam; e também havia entre eles quem lhes pregasse que a confissão se havia de fazer só a Deus, e não aos homens” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 167-168). Deve-se destacar, ainda, que a Igreja institucional, como mediadora ou não da Absolvição divina, era uma das questões que mais agudizavam as disputas entre protestantes e católicos, na Europa, que parecem ter inflacionado a tal ponto que acabaram por atingir até territórios aparentemente a salvos pelo grande oceano e pelo sertão colonial, nos montes ibiapabanos. É pouco provável que os índios, de forma geral, tivessem consciência da hegemonia do poder religioso e cristão em sua forma institucionalizada, Católica ou Reformada. Igualmente, os jesuítas não podiam sob nenhuma hipótese, permitir sequer o benefício da dúvida, ou melhor, da aceitação da multiplicidade de religiosidade, viesse de onde viesse. Práticas sagradas sim, só que com a centralização de Roma e sob os auspícios de seus eleitos.

Também é verdade que nem todos os chamados “fugitivos” ou “índios de Pernambuco” foram convertidos à religião Reformada. A desordem na Serra, já se comentou, foi fruto da acomodação de diversas etnias a partir de suas próprias experiências, nesse novo contexto histórico, com o estabelecimento e seguida expulsão dos holandeses e o desdobramento das estratégias de alianças com os povos indígenas. Nesse sentido, os ensinamentos cristãos tinham apropriações diversas e originais, fruto direto da capacidade indígena em também construir sua própria tradução nas esferas do sagrado.

Foi o caso, por exemplo, da concepção dogmática do Inferno de fogo – que, na tradição cristã, é um lugar de tormento eterno para onde irão todos os condenados pela Justiça divina. Diz Vieira em sua *Relação*:

Um [índio] disse que antes queria ser irmão de Caim do que de Abel, por estar no inferno com ele; outro, que se lhe não dava de fogo do inferno, porque se fosse lá ele o apagaria; outro, que já sabia que havia de ir ao inferno, pelas maldades que cometera em Pernambuco, e assim não queria tratar do Céu (VIEIRA, 1992 [1660], p. 166).

Aparentemente, há três respostas distintas ao apelo dos missionários, sobre a concepção indígena do inferno cristão que estão relacionadas às experiências de cada um deles. Na primeira investida, o mencionado índio dizia “estar no inferno”, talvez, por considerar a situação vivenciada naquele momento de destruição iminente nas mãos dos portugueses que caíam em vingança sobre

os antigos aliados de seus inimigos. Na cosmogonia tupinambá, o fogo prefigurava-se com o início do aparecimento dos povos, quando *Monan*, “um ente poderoso criador do universo e pai da humanidade”, assolou com fogo a primeira leva dos homens “por sua ingratidão para consigo”⁹¹. Assim, o fogo estava relacionado à Criação do homem e não à destruição dos ímpios, como na tradição cristã, todavia, esta deve ter sido uma construção particular desse índio que esperaria um novo cataclismo, já que tais “heróis-civilizadores” indígenas seriam mais transformadores que criadores, sendo, por isso, sua Obra sempre parcial e incompleta, à espera de novas mudanças (MÉTRAUX, 1979, p. 2).

A segunda assertiva, provavelmente, foi feita por um “feiticeiro” (pajé ou caraíba) – inimigo declarado dos padres e sua catequese –, que jocosamente menosprezou a possível tentativa dos missionários de imprimir algum temor dos castigos Celestes; e certamente para defender algumas de suas práticas tradicionais é “que se lhe não dava de fogo do inferno, porque se fosse lá ele o apagaria”.

A última afirmação poderia, facilmente, ser apontada como vinda de alguém que entendeu claramente o dogma cristão do inferno suplicioso, ainda mais porque sabia das “maldades que cometeria em Pernambuco”. Sendo índio católico ou protestante – impossível saber ao certo –, recusou peremptoriamente o perdão

91 Solapada pela ação do fogo, apenas um homem teria escapado do desastre: *Irin-magé*, que se conservou no Céu junto a *Monan*. A terra então foi resfriada com as águas do dilúvio formando os rios, montanhas, depressões e o mar – salgado pelas cinzas. *Monan* deu uma mulher a *Irin-magé* e este casal repovoou o globo após o cataclismo (MÉTRAUX, 1979, p. 31).

dos jesuítas, representantes da Igreja intermediária, assim como, o arrependimento como mecanismo teológico fundamental defendido pelos reformadores para sua salvação cristã e eterna.

Para espanto do experiente missionário, outro índio chega mesmo a negar a existência desse lugar no Além, colocando em xeque sua alta Justiça:

[...] outros chegaram a tanto, que blasfemaram de Deus como de tirano e injusto, por os haver de mandar a eles ao inferno. *Mande ao inferno, diziam, aos índios que o mataram, mas nós, que lhe não fizemos nenhum mal, por que nos manda ao inferno sem razão?* (VIEIRA, 1992 [1660], p. 166, grifo nosso).

A diversidade de entendimentos sobre o inferno cristão levou os sacerdotes a uma decisão prudente, pelo menos em seus possíveis efeitos concretos: deixaram de mencionar e ensinar aos índios de Ibiapaba esse preceito fundamental para o temor na concepção da fé. Para Glória Kok, os jesuítas procuravam organizar o Mundo dos mortos, em seu trabalho junto aos índios, numa “topografia tripartida” em Céu, Inferno e Purgatório, que se mostrou plenamente fracassada nas primeiras décadas da conquista, conseguindo um êxito aparente apenas no Oitocentos, a partir de todo processo de desestruturação da vida coletiva nativa, provocado tanto pela Coroa quanto pela Igreja; tal abstração dogmática e de difícil entendimento, na realidade colonial, os impeliu para outra mudança, então binária de Céu e Inferno (KOK, 2001, p. 144). Nesse aspecto em particular, Ibiapaba,

por essa época, sofrera uma estratégia missionária diferenciada porque os índios foram privados do ensinamento cristão da punição eterna, por sugestão do atento Vieira, que à custa de causar desentendimentos (leia-se diferença de seu entendimento), preferiu não o ensinar mais aos povos indígenas em Ibiapaba.

O outro aspecto da realidade cristã *post mortem*, o Céu, todavia, ganhava forte apelo entre os nativos missionados pela clara aproximação com a leitura nativa do Além. O padre Fernão Cardim apontava essa singularidade aproximativa entre os ensinamentos de sua Igreja e a cosmologia ameríndia:

Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de coisa do Céu, nem se há pena nem gloria depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino, *mas sabem que tem alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um rio, e todos juntos não fazem outra coisa senão bailar* (CARDIM, 1939 [1625], p. 142, grifo nosso).

Os Tupinambá não tinham Criador, nem conhecimento algum do Céu ou do Inferno, no estreito diagnóstico de Cardim, porém tinham uma alma imortal e com ela seguiriam após a morte gozar as felicidades num lugar, por que não dizer paradisíaco. Esse Mundo de deleite sem fim parece ter sido um dos poucos consensos, na literatura colonial, sobre os povos indígenas, em várias partes da extensa América portuguesa; ademais, também sofreu as mudanças advindas com os contatos culturais e, por

vezes, foram sendo construídas numa complexa conjugação entre o Sagrado cristão/indígena, como ocorrera na Serra de Ibiapaba:

Por outra via, tinha já procurado o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro aprazível semelhante à fábula dos Campos Elísios, porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abaré ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo em grande descanso, festas e abundâncias de mantimentos (VIEIRA, 1992 [1660], p. 166).

Esse exemplo – que será discutido melhor à frente – é apenas para constatar que um Mundo prazeroso e de temperança era concebido entre os índios, apesar de não parecer, pelos elementos colocados, haver qualquer influência direta dos índios de Pernambuco; por outro lado, assinala que a memória do padre Francisco Pinto, entre os índios (morto há mais de cinquenta anos!), ainda possuía forte coloração, até mesmo, fazendo parte de seu universo simbólico.

Assim, os episódios discutidos apontam para a variedade dos efeitos que a religião reformada poderia ter tido sobre os índios de Pernambuco e sobre os índios de Ibiapaba, porém, deve-se considerar que nem todos estiveram plenamente convertidos à religião de Calvino; que muitos, simplesmente, construíram sua própria forma particular de leitura desse panteão desordenado de possibilidades; e ainda, que outro número considerável não

quis se converter a quaisquer das religiões cristãs apresentadas. E, finalmente, que as práticas cristãs eram apropriadas pelos índios, ao que parece até o momento em que lhes parecia pesada demais a ponto de terem que abandonar suas práticas sociais.

Logo, não havia entre os índios uma rivalidade entre duas partes distintas e intercambiáveis, isto é, dos convertidos ao Catolicismo e dos convertidos ao Protestantismo. Por que então diversos grupos seguiram um ou outro lado dos conflitos luso-batavos?

A resposta deve ser buscada na relação das lideranças indígenas e seus liderados. É evidente que a aliança de algum Principal com quaisquer dos poderes coloniais findava por reforçar o prestígio de sua chefia, pois, “os líderes reconhecidos e valorizados pelas autoridades coloniais detinham maior poder de barganha na nova sociedade”, que, por efeito consequente, “contribuía para manterem a admiração e respeito junto aos seus liderados, embora estes pudessem se assentar sobre novos critérios” (ALMEIDA, 2003, p. 164). Este aparente desvio, na análise, é apenas para reforçar a fluidez dessas conversões e dinamicidade das alianças que perpassavam, indubitavelmente, a influência da figura dos líderes nas aldeias.

De qualquer forma, não há dúvida de que os chamados índios de Pernambuco causaram um reboiço nas missões, em Ibiapaba, tornando-se um obstáculo sem precedentes ao que os missionários jesuítas consideravam ideal no trabalho catequético. O visitador das missões maranhenses resumiu claramente tal influência:

Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes, dos sacerdotes e dos sacramentos, estão muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. *Estes chamam à Igreja, igreja de Moanga, que quer dizer igreja falsa; e à doutrina, morandubas dos abares, que quer dizer patranhas dos padres;* e faziam tais escárnios e zombarias dos que acediam à igreja a ouvir a doutrina, que muitos a deixaram por esta causa (VIEIRA, 1992 [1660], p. 167, grifo nosso).

Os sinais do calvinismo, apontados na fala e nas atitudes indígenas, não foram suficientes para que Vieira enxergasse sua autonomia e alteridade plena, como homens dotados de faculdade e percepção conscientes da realidade que os cercava. E essa miopia à alteridade alheia – o outro indígena –, apenas fez ampliar, até materializar, a invisibilidade daquele que foi, segundo a tradição cristã, o primeiro inimigo declarado da Causa Primeira, o demônio. De modo que não eram os índios pernambucanos que elaboravam e reelaboravam os dogmas cristãos; que invertiam a ortodoxia católica; que rejeitavam as doutrinas e sacramentos ensinados pelos missionários; assim, como também, não eram os fugitivos de Pernambuco que instigavam a desconfiança em Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, na retomada do trabalho missionário, em Ibiapaba, em 1657. Não. Foi a Maldade personificada nesse ente espiritual, dono da mentira e opositor ferrenho dos Mistérios divinos, causador de toda essa desordem.

Referindo-se ao já mencionado índio que tinha relatado os Campos Elísios à moda tupi, Vieira foi categórico:

O índio, por sua pouca malícia, parece incapaz de haver composto esta história, e assim julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio para os enganar a ele, e por meio dele aos outros [...]. Outras muitas coisas diziam, que é certo lhas não ensinaram os hereges, senão o demônio por si mesmo (VIEIRA, 1992 [1660], p. 167-168).

Para o Santo Ofício, por exemplo, enviar réus à conquista americana, em linhas gerais, significava concluir “um longo processo purificador iniciado ainda nos cárceres, com a tortura, e que tivera sequência no Auto Público da Fé, terminado, em terras lusitanas, com a entrada dos degredados nos navios [...], fossem eles peões ou pessoas de maior qualidade”. A América, então, era um lugar de expiação – purgatório para alguns, inferno para outros. No âmago da catequese junto à política colonialista, repousava tentativas de colonizar ao extremo todo universo sobrenatural dos povos indígenas abrindo fértil caminho a sua demonização (SOUSA, 1993, p. 38).

Se o deus dos jesuítas possuía a ubiquidade como amostras de poder e interferência nos desígnios humanos, o mesmo se podia dizer do demônio – pelo menos, nos obstáculos apontados pelos padres. Seja como for, Vieira não quis arriscar todo trabalho realizado, nessa retomada da missão, pois durante os quase dois meses de permanência na Serra de Ibiapaba, tomou drásticas resoluções que mexeram com os envolvidos:

A primeira que se resolveu, e executou logo, foi que todos os índios de Pernambuco saíssem e fossem para o Maranhão [...]; e os da serra, sem o exemplo e doutrina dos pernambucanos, que eram os seus maiores dogmatistas, ficarão mais desimpedidos e capazes de receber a verdadeira doutrina, e de os padres lhes introduzirem a forma da vida cristã, o que, endurecidos com a contrária, se lhes não imprimia (VIEIRA, 1992 [1660], p. 189, grifo nosso).

No alto da lista de prioridades, estava a retirada definitiva dos índios de Pernambuco, talvez, por oferecerem uma alternativa cristã aos gentios povos indígenas. Na *Relação*, Viera não computa o número dos índios retirados, mas seu companheiro de Ordem, padre Bettendorff, menciona que trezentos tabajaras foram levados pelos padres Gonçalo de Veras e Pedro Pedroso, pouco antes de abandonarem a missão na Serra de Ibiapaba, constituindo no Maranhão a aldeia de São José (BETTENDORFF, 1990 [1699], p. 198-201).

Outras medidas acordadas com os Principais e que teve “assento por papel” estavam relacionadas ao casamento cristão dos índios que viviam com diversas mulheres; a que as crianças assistissem, duas vezes ao dia, todas as doutrinas; a que os índios, sem exceção, fossem batizados e unidos numa só povoação junto à igreja a ser construída⁹²; por fim, a criação do “ofício de executor

92 Os índios estavam espalhados em vinte povoações para melhor defender-se de um possível ataque dos portugueses. É provável que essa tática de defesa tenha sido levada pelos índios de Pernambuco demonstrando sua influência até sobre o espaço físico ocupado.

eclesiástico”, que, apesar de nome pomposo, nada mais era que o “Braço dos Padres”⁹³, sendo tal função exercida pelo irmão do maior Principal para obrigar todos a irem a missa e “cumprirem com outras obrigações de cristãos, e os castigar e apenar, se fosse necessário”, justificava Vieira.

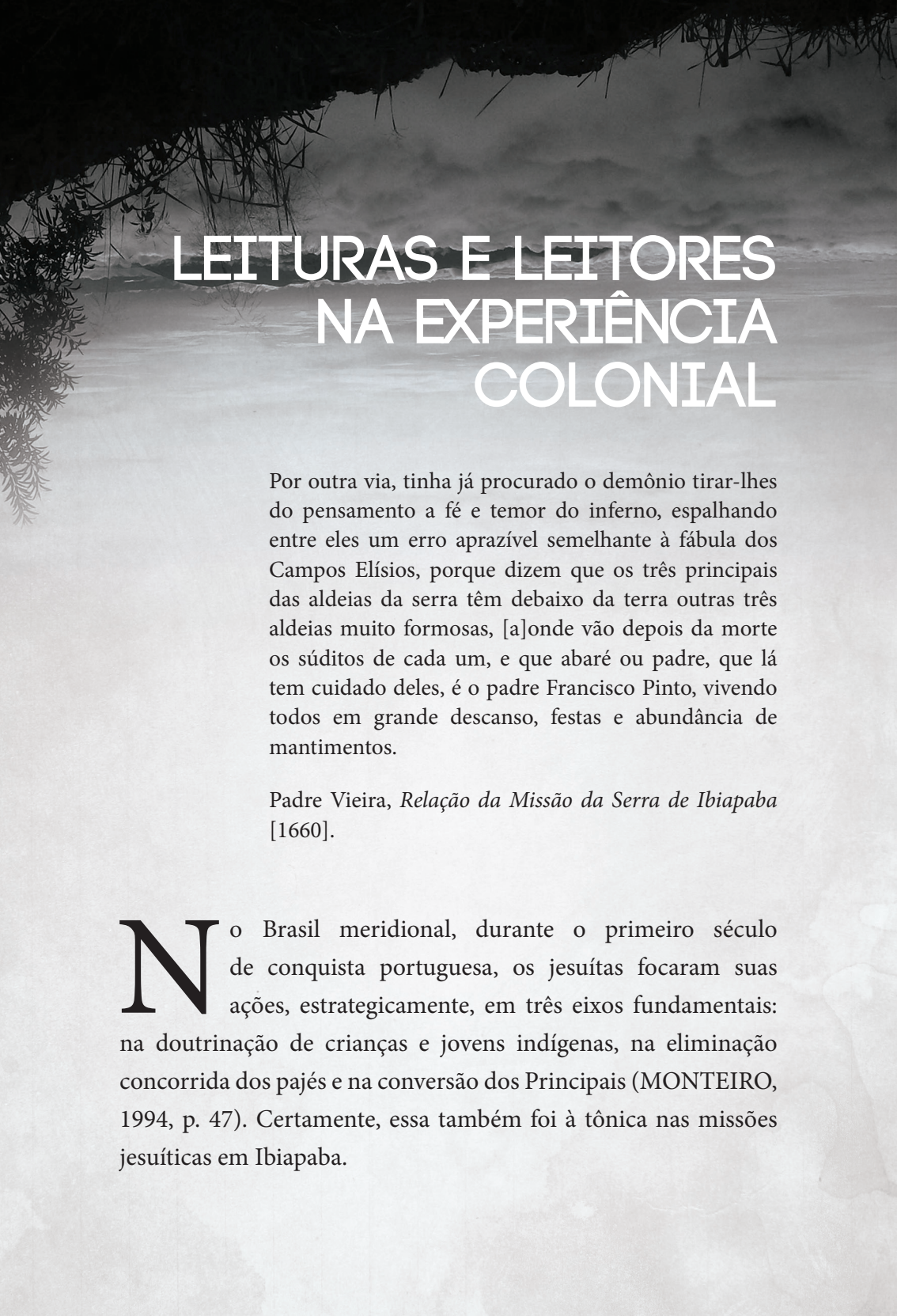
Ao longo deste capítulo, procurou-se demonstrar as várias tentativas missionárias de ordenamento das missões religiosas. Em pauta, a necessidade de reconhecer os espaços geográficos, as multiplicidades étnicas e as potencialidades de conversão. Instrumento catequético valioso – para os missionários de campo, mas também para os atuais estudiosos das missões jesuíticas coloniais – a *Visita* do padre Antônio Vieira era uma clara tentativa de interferência nas práticas sociais indígenas. Como se viu seu intento, entre outros, era a manutenção dos sacramentos cristãos, o controle do tempo e a organização interna das aldeias cristãs.

93 Na documentação jesuítica, não é comum encontrar notícias de castigos físicos. Isto se explica, em grande parte, pelo maior apologista da Companhia no Brasil, Serafim Leite, propositalmente substituir termos traduzidos (do espanhol e latim) ou omitir partes das fontes que pudessem explicitar em demasia essa prática. Esse jesuíta teve acesso direto a documentos inéditos e, ainda, fechados em Arquivos da Ordem na Europa para escrever sua *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1938-1950) e que por muito tempo foi à única voz “legítima” sobre os jesuítas no Brasil (HANSEN, 2001, p. 45-73). Em Ibiapaba, conheço apenas mais um exemplo dessa função. Em 1607 o “braço dos padres” também foi um irmão do maior Principal, “diabo ligeiro”, sendo “alcaide dos outros” com uma vara em mãos, percorria a aldeia de madrugada exortando todos que fossem filhos de Deus e Nossa Senhora e não acreditassem mais nas “coisas de seus antepassados” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 76-113).

A idealização da ordenação da salvação, em suas múltiplas dimensões, enquanto uma marca cristã forjara-se na Serra de Ibiapaba frente a uma desordem sem precedentes com a chegada dos índios de Pernambuco. A nova retomada missionária viu nesses “novos hóspedes” inimigos declarados da fé católica e ferrenhos construtores de uma alternativa que também era cristã, mas sob alguns parâmetros diferenciados e até contrários da Igreja dos jesuítas. E a despeito da heresia apontada pelos jesuítas, os povos indígenas mantiveram sob suas diferentes formas a prática de suas tradições. A dialética processada entre as práticas sociais dos agentes aqui arrolados e seu(s) Mundo(s) mágico-religioso(s) nos incita a perceber tamanha riqueza dialógica daquelas alteridades então conhecidas. Assim, se não houve respeito pleno ao Outro – ou Outros – houve, pelo menos, tentativas de aproximação e distanciamento através de traduções socioculturais, marcando e demarcando aquela nascente desordem na Genebra dos Sertões.

Por outro lado, a ordem cristã e católica advogada pelos missionários, costumeiramente, entrava em conflito com as diferentes lideranças nativas, pois vários eram os interesses em jogo que, sem dúvida, perpassava a relação social nas aldeias – em seu interior e exterioridade –, envolvendo Principais e líderes espirituais indígenas, pajés ou caraíbas. O prestígio e o domínio social sobre eles, necessariamente, tinha início e fim na legitimidade do estatuto com o Sagrado, como se discutirá logo a seguir.





LEITURAS E LEITORES NA EXPERIÊNCIA COLONIAL

Por outra via, tinha já procurado o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro apazível semelhante à fábula dos Campos Elísios, porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, [a]onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que abaré ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo todos em grande descanso, festas e abundância de mantimentos.

Padre Vieira, *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba* [1660].

No Brasil meridional, durante o primeiro século de conquista portuguesa, os jesuítas focaram suas ações, estrategicamente, em três eixos fundamentais: na doutrinação de crianças e jovens indígenas, na eliminação concorrida dos pajés e na conversão dos Principais (MONTEIRO, 1994, p. 47). Certamente, essa também foi à tônica nas missões jesuíticas em Ibiapaba.

Neste capítulo, discutir-se-ão, em especial, de forma abrangente, os dois últimos aspectos apontados⁹⁴, isto é, a conversão das lideranças indígenas e a disputa pela detenção do sagrado que colocava em lados distintos missionários jesuítas e líderes espirituais nativos que, por vezes, elaboraram cada um a seu modo, significados religiosos convergentes e divergentes. Nesse sentido, a apreensão do padre Francisco Pinto, primeiro enquanto mártir dos companheiros de Jesus, depois, enquanto caraíba entre os índios do sertão colonial, poderá nos ajudar a compreender melhor a complexidade dos contatos interétnicos na missão da Serra de Ibiapaba.

3.1 Alguns dos ditos índios estimam muito um papel

A autoridade do *morubixaba* ou Principal era exercida por seu prestígio entre parentes e liderados no espaço social das malocas que compunham suas aldeias, por isso nas fontes coloniais é comum encontrar diferentes chefias num mesmo grupo local. Por outro lado, o estatuto de um Principal poderia ser inflacionado, pois, em boa medida, dependia do número de guerreiros que estivessem sob o seu comando (FERNANDES, 1963, p. 66).

Assim, deve-se partir do prestígio que essas lideranças possuíam nas suas respectivas aldeias. H. Clastres, por exemplo, concebeu a função social desses indivíduos – a partir de fontes

94 Apesar de considerar essa linha de ação missionária fundamental não há documentação a contento dessa prática em Ibiapaba, pelo menos no recorte temporal deste trabalho, que pudesse nos ajudar a refletir sobre a experiência indígena nesse processo. Sobre esse pertinente tema, vide: Del Priori (1991).

dos séculos XVI e XVII –, como figuras antagônicas ao caraíba ou *pagy uaçu* (grande pajé), afirmando que possuíam uma posição plenamente localizável no tempo e no espaço, isto é, eles eram representantes de uma linhagem privilegiada, em suas aldeias, onde residiam e governavam; por este aspecto em particular, seu estatuto estava ligado – diferente do caraíba –, à própria movimentação interna e externa da aldeia através das redes de parentesco e na organização dos afazeres dela decorrente (CLASTRES, 1978, p. 45).

Ao que parece, a autoridade do Principal não se realizava através da violência ou do temor entre parentes e liderados⁹⁵, porém sua relação com os colonizadores, pouco a pouco, se foi forjando com acréscimos de novas obrigações introduzidas por seu novo papel, doravante frente aos religiosos e demais autoridades coloniais. Foi o caso, por exemplo, do emblemático e pouco discutido uso da coerção aos liderados – totalmente ausente na tradição tupi, que, como se viu, baseava-se no respeito à chefia –, para cumprir determinações na aldeia cristã organizada pelos jesuítas. Inclusive, devido a certos incidentes, tentou-se regulamentar essa prática da nova chefia através do *Regime paternal* (*Visita*, §38):

95 Esse estatuto não se dava como produto final de uma coerção sobre o grupo. Para Pierre Clastres, é no interior e no curso dos atributos do chefe – instância moderadora e “fazedor da paz”, provedor dos seus e bom orador – que deve ser buscado o significado de seu prestígio, pois “o poder do chefe depende da boa vontade do grupo” (CLASTRES, 1990, p. 12, 23, 28).

[...] importa muito que procedamos paternalmente; e sem modos, que cheirem a império, não chamando em nenhum caso nomes afrontosos aos índios, *nem os castigando por nossas mãos [...], mas o castigo que merecem se lhes dará por meio dos Principais; [...] os quais com isto se satisfazem, e nos acrescentamos respeito e autoridade* (LEITE, 1943, p. 119, grifo nosso).

A regra, certamente, surgiu por ter se tornado uma prática no interior das missões e por parecer pouco edificante, teve que ser regulamentada entre os padres. Apesar de pouco mencionado nas fontes jesuíticas é bem provável que os castigos físicos fizessem parte do trabalho nas aldeias, mas devido a possível perda de autoridade de seus missionários superiores foi repassada como uma nova obrigação aos Principais acrescentando-lhes novas funções.

A política colonialista de valorização das lideranças indígenas foi uma das bases da conquista, envolvendo diferentes povos, em períodos e territórios diversos na imensa América, chegando a ponto de haver nítidas intenções dos agentes de governo em formar uma espécie de “nobreza indígena” para auxiliá-los no processo colonial (ALMEIDA, 2003, p. 150). Aparentemente, nunca houve questionamentos entre os estudiosos dessa nobreza referente aos povos na América hispânica que possuíam a escrita, a arte pictórica e todo aparato organizacional diferente dos ameríndios na conquista portuguesa. Sem falar nos textos escritos diretamente por nobres ou índios de função especializada, deixados à posteridade, e hoje tidos por fontes, com a vantagem de trazerem – apesar dos filtros –, o olhar nativo da ocidentalização (GRUZINSKI, 2003).

Na Serra de Ibiapaba do século XVII, os Principais também tiveram um papel fundamental, enquanto aliados no trabalho catequético jesuítico e de aproximação com as autoridades coloniais e seus empreendimentos. Essa aproximação se deu sob intermediação dos missionários que não se cansavam de apontar nas diversas instâncias de poder, a necessidade de construir alianças com os nativos, principalmente, devido ao espaço estratégico que ocupavam: “que como em a distância de duzentas léguas pouco mais ou menos que há desde o Ceará ao Maranhão não haja povoação alguma de portugueses e pouca capacidade para a poder haver”, ressaltou Ascenso Gago, “conservando-se estes índios, cujas Aldeias ficam quase em meio destas duzentas léguas, sem muito trabalho poderão impedir ao inimigo o situar-se ou fortificar-se” (GAGO, 1943 [1695], p. 54). O então novo superior das missões para fortalecer seu argumento, mencionava ainda a descoberta de minas de prata – “como ouço dizer”, que, para transportar os metais extraídos, tinham que ser levados à Bahia seguindo o caminho através do sertão.

De qualquer forma, a intermediação dos jesuítas não suplantou, certamente como queriam os sacerdotes, a autonomia dos Principais nos assuntos que considerassem vantajosos para si e para seus liderados. Nesta mesma correspondência do padre Gago, há o relato de descimento de índios do altiplano para o litoral, porém o missionário termina sua narrativa pedindo informações ao Provincial sobre a quem pedir sesmaria na Serra – se ao governador do Maranhão ou ao de Pernambuco –, o que

subentende que a tentativa de reduzir os nativos, na costa, não surtiu os efeitos desejados.

Ora, o *Regimento das Missões*, de 1686, sendo a legislação indigenista mais importante sobre a regulação dos trabalhos missionários, entre os índios do Maranhão, trazia, em um de seus parágrafos (§23), a maneira de iniciar os aldeamentos, constituindo uma delas no “descimento” dos nativos para servirem de mão de obra aos moradores, apontando, contudo, algumas ressalvas:

[...] nas mesmas terras onde vivem, sem quererem descer para outras, neste caso, aceytarão os ditos padres aos taes Gentios ao grêmio da Igreja procurando persuadillos a que desçam [...], em que elles mais commodamente lhes possão assistir [...], porque a justiça não permite, que estes homens sejam obrigados, a deyxarem todo, e por todas as terras que habitão, quãdo não repugnão o ser christão e cõveniencia pede que as aldeias se dilatam pelos certoens (BEOZZO, 1983, p. 120).

A própria legislação deixava espaços de manobra aos índios para, mediante seus Principais, negociarem a forma de redução junto aos missionários. Assim, se Ascenso Gago desistiu de descê-los e reforçou a utilização da aldeia como vantagem temporal à Coroa por velar os territórios⁹⁶ foi porque houve uma discussão e negociação com as lideranças. O fato indiscutível é que nunca

96 A Coroa já tinha informações sobre a necessidade de reduzir os índios no Ceará para sua conquista no Maranhão. Carta para o Governador do Maranhão sobre a redução do gentio da Costa do Ceará [02/09/1684]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 65. v. 66.

houve disposição dos Principais em deixar suas terras, o que deve ter ocorrido pela estratégia de segurança que representava – com difícil acesso contra possíveis apresadores que vagavam pelo sertão com suas tropas –, mas também não se deve perder de vista o valor simbólico e de pertença étnica, dimensões identitárias construídas por eles desde tempos mais remotos.

Ademais, ao perceberem a força dos colonizadores não se esquivavam em usar os códigos da Cristandade para reafirmar sua autonomia. Os padres que se dirigiram a Ibiapaba sabiam que o apoio dos Principais era decisivo para o sucesso das missões, por isso converter essas lideranças de imediato a sua chegada, esboçava-se como estratégia mais eficaz de aproximação. O autor da *Relação do Maranhão* [1608] não viu maiores dificuldades para isso porque como ele mesmo afirmou: “esta gentilidade como he de pouco entendimento não tem nenhuma resistência as cousas que lhe dizem ainda q’ as alcancem com o entendimento, nem sabem duvidar nem perguntar, e assy pouca sciencia basta para os cultivar e fazer delles o q’ quizerem” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 94).

Mas a verdade é que as coisas não foram assim tão fáceis. Um dos Principais que possuía certo amuleto – que lhe havia sido dado, possivelmente por um pajé –, dizia que o usava para tirar sua constante dor de cabeça. Tratava-se de um “freio de cavalo quebrado, o qual tinha em grande estima de santidade, por lho ter dado outro como cousa do ceo[céu]”, e que o padre Figueira teve grande dificuldade em tirar-lhe. Depois de alguns dias, o índio continuava com as mesmas dores e, sendo indagado pelo sacerdote

sobre a saúde, afirmou que não havia se curado porque o padre “não tinha cõfiança em Deus como elle tivera” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 85). Então, como assim, os índios não sabiam duvidar nem perguntar? Ora, não se tratava do uso desse amuleto apenas como objeto detentor de poderes mágicos religiosos, afinal, os jesuítas carregavam consigo objetos também tidos por sagrados (estolas, cálices, crucifixo etc.); de qualquer forma, tirar tal objeto significaria quebrantar a relação de subordinação espiritual desse chefe indígena com aquele que detinha a outorga do sagrado entre os índios, o pajé. Tanto é que os jesuítas, sem qualquer tipo de restrição, presentearam com relicário para colocar ao pescoço, uma parturiente nativa que sofria complicações em trabalho de parto (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 95).

Não raro, os inacianos revestiam-se da posição dos líderes espirituais indígenas, pajé ou caraíba, para imporem sua presença e autoridade nas aldeias junto aos Principais. Em setembro de 1607, então na aldeia de Jurupariaçu, por quatros meses, todos foram surpreendidos com um fenômeno celeste de grandes proporções, que causou, além de grande admiração, um medo aterrador, principalmente, entre os chefes nativos: “apareceo hu cometa para banda do maranhão a loeste, o qual estendia hua muy comprida cauda para a banda de leste, e durou muitos dias”. Por conta disso, os índios se dirigiram aos padres perguntando se aquilo que queimava os céus cairia sobre suas cabeças. Respondeu Figueira,

[...] e como ordinariamente quando aquillo aparecia avia mortes de grandes e morubixabas, co o q' o

principal atemorizado me perguntou se escaparia, Deus te dará vida lhe respondy, mas aparelhate tu para seres filho de Deus por q' nos não sabemos da morte e nem da vida (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 96).

Figueira, que viu esse cometa como sinal divino para seguir jornada de Ibiapaba ao Maranhão, não titubeou frente ao chefe tabajara, optando por aterrorizar mais ainda os gentios e ganhar a confiança daquela liderança através do estratagema de seu suposto poder sobre a natureza, característica própria, vale dizer, dos grandes pajés ou caraíbas (CLASTRES, 1978; MÉTRAUX, 1979).

A relação de força na busca sempre incansável pela legitimidade do poder espiritual entre os gentios, durante os contatos, ganhava maior complexidade quando o mesmo índio possuía as funções de chefe e “feiticeiro”⁹⁷. Apesar de Clastres apontar total incompatibilidade entre as funções de chefe e de caraíba, entre os nativos, o mesmo não se podia dizer do chefe e do pajé, sendo tais questões explicadas pela relação que ambos construíam na exterioridade ou interioridade de suas aldeias.

Em Ibiapaba, houve exemplo particular desse caso raro do período colonial, referente a um Principal que exercia ambas as funções e era conhecido por Cobra Azul, “grãde feiticeiro e valentão dõde lhe nace ser soberbss°. e falar cõ grãde arrogância” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 104), cuja aproximação de Figueira

97 O “feiticeiro” nos escritos inacianos poderia referir-se ao pajé ou caraíba. Para compreender melhor a formação dessa liderança entre os Tupi, vide: O Feiticeiro (MÉTRAUX, 1979, p. 65-79).

não teve o mesmo efeito conseguido junto a Jurupariáçu. O fato de Cobra Azul falar com grande arrogância apenas denota a oratória como um dos atributos fundamentais na prática da chefia, fosse ela de alcance social ou espiritual.

Após a morte do padre Francisco Pinto, em 1607, seu companheiro teve que retornar a Pernambuco, contudo, devido à má condição do tempo (chuvoso) para o trajeto e falta de mantimentos necessários, permaneceu, seis meses, na aldeia de Cobra Azul. Em certa ocasião em que o missionário se mostrou desarrazoado e, por que não dizer imprudente, replicou o Principal: “Parece q’ este me quer tratar como P^o. Coelho [Pero Coelho], pois me repreendeu como elle me repreendia, se ele assy me trata em minha casa, q’ fará se me colher lá na sua, não sabe elle q’ está aqui só e não tem quem o guarde?” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 104). Pelo que se ver, o jovem jesuíta não possuía o mesmo prestígio com os índios como seu experiente companheiro que perdera a vida nos montes ibiapabanos. No dia seguinte, Figueira recebe uma carta do padre Gaspar de São Perez, por isso chama todos da aldeia para comunicar as notícias, incluindo Cobra Azul que, pelo conteúdo da correspondência – não mencionado – passa posteriormente a tratar melhor o sacerdote. Mas a dissensão com o referido feiticeiro ainda ocorreria. Recebeu outra carta, agora, do Reitor do Colégio de Pernambuco, avisando que partisse que “o inverno era passado” e que levassem os índios que quisessem segui-lo. O primeiro que quis ir junto com o padre foi o filho do Principal, “Cobra Azul o moço”, que exortou a todos na aldeia

a também seguirem viagem. Na madrugada do dia seguinte, Cobra Azul, tentando manter seu prestígio contra o missionário, exclamou em alto tom: “ide vós outros ide e levay o abaré [padre] q’ elle vos irá vender e distribuir a seus parentes e sereis todos escravos”; continua o relato: “e falando p. ironia, dizia e eu q’ não sei o que faço me ficarey aqui perdido e miserável, dondoso p. superior no saber a todos os mais q’ erão necios em se entregarem ao cativo vindo comigo” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 108-109).

Alguns aspectos dessa narrativa são bem esclarecedores. Cobra Azul, temido “feiticeiro” (pajé) e chefe indígena, teve o prestígio solapado pelo jesuíta, que, por passar tantos meses em sua aldeia, não perdeu tempo, conseguindo “converter” alguns e quebrantar definitivamente sua autoridade. Sua ação, contudo, não foi apenas periférica, quer dizer, não se deu somente entre os liderados do morubixaba, indo, por conseguinte ao núcleo central da chefia. Expliquemos: o filho do Principal, de acordo com Figueira, tinha sido convertido, tornando-se também seu protetor e principal apoiador da nova expedição. Por outro lado, podia-se pensar na rivalidade de lideranças, no âmago da organização social dessa aldeia, entre Cobra Azul e Cobra Azul o moço, uma vez que tal estatuto, necessariamente não tinha que ser passado por via hereditária, exigindo de qualquer novo líder, confiança e admiração do grupo. Logo, ao que parece, o padre construiu ou no mínimo ajudou a construir uma nova liderança indígena, usando de sua influência espiritual, que, mesmo rechaçada por Cobra Azul já havia granjeado respeito sobre seus liderados, para aproximar-se do filho e dominar o restante da aldeia.

Já havia dias q' conhecia seu bom animo e que posto q' já tinha fama de querimbaba e valente todos lhe querião bem, cõtudo q' agora sua fama e nome se estenderia mais e os brâcos o conhecerião e os padres todos lhes farião muito bõ agasalho, e roçaria em muito boas terras, aonde vivesse muito a sua vontade e lhe agradecerião cõ boas obras o trazerme (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 108).

O padre prometeu terras, respeito dos brancos e “boas obras” ao jovem querimbaba para reorganizar a aldeia junto aos seus. Estava posta diante desse novo Principal a real possibilidade de iniciar a intrincada rede de alianças através do parentesco e da admiração indígena, em que era baseado todo seu prestígio, só que em outro lugar, numa outra terra. Há de se reconhecer a astúcia de Figueira em perceber essa dinamicidade entre os índios, e o jovem chefe diante do quadro apresentado, acelerou o processo, tirando proveito da aproximação com o missionário.

Outro aspecto que se poderia frisar quanto à permanência de Figueira, na aldeia de Cobra Azul, é que este, mesmo furioso por sentir-se desrespeitado em sua autoridade de chefia, não deixou de reunir-se com outros junto ao missionário para ouvir o conteúdo da carta recebida, inclusive mudando consideravelmente sua atitude com o sacerdote, passando a tratá-lo melhor. As correspondências oficiais recebidas ou enviadas, entre Principais e demais autoridades, no período colonial, ganhavam uma dimensão de significado que, em boa medida, tinha a ver com a própria legitimidade dos acordos a serem cumpridos. Os índios

em Ibiapaba quase de imediato perceberam o valor da escrita, e Vieira constatou essa dimensão e dela fez uso como mecanismo de aproximação junto às aldeias, chegando até a incluir esta prática como conselho regulamentado aos missionários do Maranhão, em sua *Visita* (§41):

[...]; porém porque *alguns dos ditos índios estimam muito um papel*, de que constem os seus ofícios e serviços, para lhes satisfazer a este desejo, poderá o padre, que tem o cuidado da aldeia, passar-lhes uma certidão, em que refira o ofício para que foi eleito pelos Principais, e os merecimentos, e serviços por que lhe foi dado o cargo (LEITE, 1943, p. 120, grifo nosso).

Na Serra de Ibiapaba, o primeiro registro conhecido de acordo por escrito, entre índios e portugueses, refere-se ao combate envolvendo os Principais Jurupariáçu e Mel Redondo e o açoriano Pero Coelho, em janeiro de 1604, que, pelo “horror as armas portuguesas e captura de muitos chefes e parentes”, mencionou Studart (1903, p. 52), “se lavrou um auto, seguindo todos juntos para o Punaré (Parnaíba)”. Quase um século depois, constatou Ascenso Gago que tal percepção nativa ampliou-se consideravelmente:

Têm natural appetite a honras e postos; e assim entre elles se estima sumamente um bastão ou uma carta de um governador, e a guardam com todo o cuidado, fazendo-a ler a qualquer homem branco que vai a sua Aldeia; e quando esta falta, ao menos uma vez cada ano a trazem os padres para que lha leiam e ficam muito vão e satisfeitos, de as ouvir procurando fazer o que nela lhes ordena (GAGO, 1943 [1695], p. 41-42, grifo nosso).

As constatações feitas pelos missionários nos sugerem que os índios e suas lideranças, desde bem cedo, compreendiam bem a relação peculiar de poder através das cartas oficiais – não se devem esquecer suas experiências com os franceses, no Maranhão, e os conhecidos fugitivos “índios de Pernambuco” –, e a distinção legal entre índios aldeados e os chamados “índios do sertão”. Por isso Cobra Azul mesmo encolerizado, foi saber do conteúdo da carta recebida por Figueira, ou seja, para conhecer sua área de influência e espaço de movimentação com esse representante da Coroa e da Cristandade.

Por isso os padres costumavam enviar cartas junto com presentes (facas, anzóis, fumo, espelhos, machados) aos Principais das aldeias que ainda seriam visitadas: “mandei-lhe [aos Aconguaçu] por várias vezes papéis escritos, e algum fumo ou tabaco em sinal de paz”, disse Ascenso Gago. Todavia, tais presentes e cartas não eram garantias de seu sucesso imediato, na aproximação missionária, como ocorrido com os Aconguaçu: “porém nunca quiseram chegar a falar comigo, dizendo aos mensageiros que não queriam pazes enquanto se não vingassem dos Tabajaras e Reriús” (GAGO, 1943 [1695], p. 47). Desse modo, os resultados foram variados, o que demonstra a complexidade nesses encontros e a autonomia dos Principais frente aos padres.

Ao enviar presentes ao Principal de outra aldeia, os missionários receberam notícias dos mensageiros enviados: “e que todos dizem q’ fossem os padres e q’ lhe levassem machados, facas, espelhos, tizouras ec (nomeado tudo por seu nome)”. Porém, o que

parecia uma fácil aproximação transformou-se em obstáculo quase intransponível: “e dizendo-lhe os nossos q’ os padres não levavão muito disso e q’ só aos principais poderião dar alguma coisa respõderão q’ a todos darão”. O problema não era exatamente os objetos pedidos, mas a exigência de presentear a todos, “e ainda isto era sofrível se fora sôo há magote delles, mas são muitas nações de 40, 80, 100 e mais casais” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 89).

O autor da *Relação do Maranhão* [1608] afirmou que essa prática nativa em exigir presentes para recebê-los nas aldeias, não passava de “cobiça insaciável”. Ao bem da verdade, os índios procuravam também, e a seu modo, tirar proveito tecnológico dessas aproximações, afinal, machados de ferro, anzóis e facas significavam, possivelmente, diminuir os trabalhos diuturnamente, pescando nos rios, cultivando os campos e até na manutenção de suas caças, em uma região castigada, ora por estiagens, ora por intensos invernos. Entretanto, tal perspectiva analítica de uso apenas material dos referidos presentes, torna-se ainda restritiva à compreensão do alcance que tais objetos podiam significar para os nativos.

O capuchinho francês, Yves d’Evreux, que trabalhou junto aos índios do Maranhão, escreveu, em 1614, sua obra mais debatida entre os estudiosos brasileiros, intitulada *Viagem ao Norte do Brasil*. Porém, diferente dos escritores jesuítas – considerados pouco atentos aos aspectos simbólicos dos Tupinambá –, acabou elaborando uma tradução aproximada, pelo menos nesse caso, do valor prático desses apetrechos entre os índios e até fazendo o

percurso inverso da maioria dos cronistas coloniais, colocando-se na rara condição de observado e não de observador:

Eu vos direi a opinião que elles [índios] fazem de nós, muito contrária n'este ponto: julgam-nos loucos e pouco judiciosos em apreciar mais as coisas, que não servem para o sustento da vida do que aquellas, *que nos proporcionam o viver comodamente [...]. Na verdade, quem deixará de confessar, ser uma faca mais necessária a vida do homem, do que um diamante de cem mil escudos, comparando um objeto a outro, e pondo de parte, a estima que se lhe dá?* (D'EVREUX, 1929 [1614], p. 121, grifo nosso).

Há, ainda, outro exemplo no relato de d'Evreux referente ao Principal conhecido por *Cabelo Comprido*, que foi ao seu encontro “ornado com seus enfeites mais lindos, que consistiam em dois chifres de bode, e quatro dentes de corça, muito compridos, em vez de brincos”; mas o que chamou mesmo atenção do capuchinho foi um dos ornamentos feito de “pedra verde”. Considerando-a de uma beleza natural ímpar, indagou-lhe o que gostaria em troca. O chefe então foi resolutivo: “dê-me um Navio de França, carregado de machados, de foices, de vestidos, de espadas e de arcabuzes” (D'EVREUX, 1929 [1614], p. 95).

Também é possível entender esse mecanismo aproximativo dos padres como uma possível troca de privilégios e respeito entre as partes. Aos padres porque se aproximavam dos temidos morubixabas, e aos Principais porque viam essa ocasião como possibilidade de manter e até aumentar o prestígio sobre seus

liderados, já que a manutenção de todos, na aldeia, constituía uma de suas responsabilidades enquanto chefe, ainda mais, se sua influência rompesse o limitado campo de ação interna buscando novos ganhos com os de fora, principalmente, se esta exterioridade fosse entre as autoridades da Coroa que há muito demonstravam sua força na realidade colonial.

Ainda quanto às cartas e ao significado que passaram a ter entre os índios, não se pode deixar de mencionar, novamente, a correspondência dos Principais da Serra de Ibiapaba levada ao padre Vieira pelo índio chamado Francisco. Escritas em papel de Veneza, fechadas com lacre da Índia e colocadas em “cabaços tapados com cera”, cuidadosamente carregadas por seus embaixadores, vestidos para a ocasião com roupa de grã e seda. Para o sacerdote, clara influência dos “índios de Pernambuco” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 139); houve até alguns Potiguara que se dirigindo ao jesuíta Luiz Figueira, “pedirão q’ lhe emsinassemos seus filhos o papel (como eles dizem) q’rendo dizer q’ lhos emsinassemos a ler” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 94); por fim, além dos Tabajara e Potiguara, os Paiacu de Jaguaribe parecem ter construído também um significado peculiar das cartas. Em 1699, o mestre-de-campo Manuel Álvares de Moraes Navarro fora excomungado pelo bispo de Pernambuco, Frei Francisco de Lima e sua sentença colocada na porta da igreja, era beijada como “reliquia sagrada” pelos índios, que costumavam levar suas cartas de paz, passadas pelos capitães-mores, penduradas ao pescoço como talismãs (PUNTONI, 2002, p. 249).

De fato, não se trata aqui de constatar o que poderia ser considerado resultado extremo nos contatos entre jesuítas e lideranças indígenas, isto é, deixar-se ou não aldear junto aos padres, pois, entre um e outro lado, houve uma gama consistente e variada de possibilidades. Por isso, para traçar parâmetros analíticos claros, discorrer-se-á sobre os relatos inacianos envolvendo dois outros morubixabas de Ibiapaba – além de Cobra Azul, anteriormente discutido –, D. Simão Taminhobá e D. Jorge da Silva que vivenciaram contextos distintos junto aos missionários da Companhia de Jesus.

Começemos por D. Simão Taminhobá. Este Principal junto com outros dois, D. Jacob de Sousa e D. Salvador Saraiva foram os mais influentes chefes indígenas em Ibiapaba na segunda metade do século XVII. Apesar do título que ostenta seu nome cristão – o de “dom” – como índio que, certamente havia prestado serviços valiosos à Coroa, o certo é que sempre se mostrou reticente em aldear sua gente junto aos missionários. O que levou o superior da missão, Ascenso Gago, a pedir ajuda ao terço de Paulistas comandado por Matias Cardoso, que voltava do Rio Grande, para que subisse a Serra a intimá-los a permanecer sob as ordens dos padres. Solenemente e em presença dos Principais, exortou que “a todo tempo que não quisessem descer e ser cristãos lhe fizesse aviso porque com a sua tropa viria logo a descê-los e aldeá-los por julgar fazia nisso serviço a Deus e a El-Rei, e isto mesmo repetiu em a língua brasílica diante de todos” (GAGO, 1943 [1695], p. 41).

Apesar da repreensão dos Paulistas a todos os chefes, em Ibiapaba, e a satisfação dos missionários com esse resultado imediato, o superior teve uma surpresa ao voltar de Pernambuco:

Cheguei a esta missão da jornada que fiz a Pernambuco, e trouxe comigo as cartas que S. Majestade havia escrito aos Principais desta Serra, os quais em chegando lhas li, e expliquei em sua língua (excepto a de D. Simão, que estava ainda no Maranhão), com as quais se animaram muito a prosseguir no começado (GAGO, 1943 [1701], p. 57, grifo nosso).

D. Simão Taminhobá esteve por quase dois anos, no Maranhão, de forma que não cumprira o acordado com os missionários e o terço de Matias Cardoso. Esse Principal e sua aldeia seguiram com João Velho do Valle, cabo de uma tropa que percorria o sertão a descobrir a “nova estrada para o Brasil”. Pelo cruzamento das informações é difícil saber, ao certo, dos motivos reais que impeliu a saída de sua aldeia de Ibiapaba, não obstante, provocou a fúria dos inacianos que se queixavam às autoridades coloniais, incitando até mesmo a entrada direta de Lisboa no episódio:

Com a primeira notícia que tive do excesso que cometeu João Velho do Valle na ocasião em que sahio desse Estado [Maranhão] por cabo de hua tropa de índios a descer gentio brabo de Ibeapaba na Serra levando vinte e cinco cazaes com suas famílias dos índios que os Padres da Companhia tinham decido para a Costa do mar vos mandei ordenar que enformado da verdade e achando

ser assim [...], o obrigásseis arepor este índios a custa de sua fazenda nas terras e Aldeias donde os tirara⁹⁸.

O caso ganhou certa relevância entre os envolvidos, pois quase um ano depois, novamente, o Rei enviava, ao governador do Maranhão, a lista dos índios retirados, mencionando ser injusto, na forma da lei, mantê-los naquele Estado “contra o seu gosto”, exigindo a punição de João Velho do Valle⁹⁹.

De retorno à Ibiapaba, D. Simão Taminhobá foi indagado por Ascenso Gago da razão de sua desobediência e arrependimento. Ele respondeu,

[...] que toda a razão de se não ter aldeado, nem tratar de Padres, ainda depois de o havernos livrados dos Paulistas, fora porque um *capitão-maior do Ceará* [...] *o induzira e enganara*, dizendo-lhe não tratasse de Padres, porque o haviam de botar a perder, como costumavam em fazer em toda a parte [...]. *E que agora, desenganado totalmente, só queria ser cristão, aldear-se adondo lhe sinalássemos, e fazer o que os Padres lhe dissessem para bem seu, e de seus vassalos* (GAGO, 1943 [1701], p. 59-60, grifo nosso).

98 Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre se lhe ordenar dê conta do procedimento que teve com João Velho do Valle na ocasião que foi por cabo de uma tropa descer gentios da Serra de Ibiapaba [08/01/1697]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 163-164. v. 66.

99 Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre os vinte e cinco casais de índios que os padres da Companhia desceram para a Costa, trazendo-os para as Aldeias do Estado do Maranhão [12/12/1697]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 176. v. 66.

Ao que parece, D. Simão Taminhobá seguiu João Velho do Valle por vontade própria e depois se arrependeu por perceber que sua aldeia estava sendo explorada como mão de obra, no Maranhão. Argumentar que foi enganado e induzido pelo capitão-mor nos parece mais um jogo de palavras que qualquer outra coisa, afinal, é pouco provável que um Principal agraciado com título de “Dom” pela Coroa portuguesa fosse, simplesmente, convencido por uma autoridade local de poderes restritos¹⁰⁰. D. Simão conhecia bem a história de seu povo e os benefícios conseguidos pela aproximação com os missionários, canais preciosos de negociação com as autoridades locais e ultramarinas contra possíveis apressadores que vagavam pelo sertão. Na verdade, apesar de conhecer tais benefícios, esse índio “rebelde” tentou tanto quanto pôde procrastinar tal situação porque simplesmente não queria ficar sob a tutela dos jesuítas¹⁰¹; talvez, pelo potencial controle exercido sobre suas práticas sociais (cauinagens, guerras, poligamia) ou pela possibilidade de, de alguma forma, perder o prestígio como Principal de sua gente (note-se que a poligamia e a guerra eram pontos cruciais na chefia indígena). Impossível

100 Meu argumento aqui consiste em pensar que tal titulação seria dada apenas as lideranças indígenas com dilatado grau de relações com autoridades portuguesas, portanto, sendo pouco provável seu uso aos iniciantes e desconhecedores dos trâmites coloniais.

101 Já em 1664, D. Simão havia sido preso por ser considerada uma das causas da saída dos missionários de Ibiapaba. Dizendo-se arrependido foi solto por pedido do Provincial da Companhia. Cf. Carta para o capitão-mor da Fortaleza do Seará João de Mello de Gusmão a favor dos padres missionários, e soltura dos índios do Seará [23/01/1664]. In: DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1929. p. 140-141. v. 9.

saber ao certo. O certo, contudo, é que entre missionários, cabo de tropa, capitão-mor, governador e o próprio Rei, D. Simão Taminhobá movimentou-se nos espaços possíveis e sob seu alcance, destrinchando novos caminhos, quebrando e refazendo redes de alianças, que, ao fim e ao acabo, reforçou mais ainda sua autoridade na Serra de Ibiapaba, pois, em 1700, o aldeamento jesuítico seguiu a ordem espacial de seus maiores Principais: “D. Jacob de Sousa para a parte do nascente, com todos os seus vassalos; o Principal Salvador Saraiva, com os seus, para a parte do poente; e para a parte do sul, fechando a quadra da Aldeia, o Principal D. Simão Taminhobá, com seus vassalos” (GAGO, 1943 [1701], p. 63-64).

Quanto ao Principal D. Jorge da Silva, a aproximação com os padres ganhou outra relevância e dimensão, porque o contexto vivenciado foi o mesmo período em que Vieira tornou-se visitador e superior das missões, no Maranhão, ou seja, na época do estabelecimento dos chamados índios de Pernambuco em Ibiapaba, que se mostraram ferrenhos inimigos da fé católica – *hereges*, na concepção dos padres. Entretanto, nem todos os Principais estavam convertidos ou convencidos dos benefícios da religiosidade calvinista dos antigos aliados dos holandeses, nem que a estratégia de se isolar das autoridades portuguesas fosse a melhor naquele momento.

Como se disse, os padres Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa estavam em missão em Ibiapaba desde 1656, onde havia um clima geral de instabilidade devido à desconfiança promovida pelos

índios pernambucanos que consideravam os padres espias das autoridades lusas. Para tentar apaziguar a situação, novas cartas foram enviadas, tanto ao superior missionário quanto aos diversos Principais, cujo conteúdo consistia na permanência dos índios em suas próprias terras sob a doutrinação dos sacerdotes jesuítas. Só que dessa vez, a promessa escrita precisava de algo maior, ou seja, de uma prova pública no novo rearranjo das alianças com a participação das partes envolvidas.

Foi esta nova recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas; e logo mandaram todos os principais, uns a seus irmãos, outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios, a visitar o novo governador e superior da missão; e um deles, que hoje se chama D. Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, para que passasse ao reino, a beijar a mão a sua majestade em nome de todos (VIEIRA, 1992 [1660], p. 182).

Nota-se que as terras mesmo sendo dos índios, desde tempos antigos, a confirmação real servia como alento. Duas comitivas foram então formadas. A primeira recebida na casa do governador do Maranhão, D. Pedro de Melo, de onde “tornaram contentes e presenteados eles, com outros mais presentes para seus principais”, com a promessa de Vieira de que os visitaria na Serra, “pelo S. João do ano seguinte”, com isso, ficaram todos sob a “doutrina dos padres”. A outra comitiva liderada por D. Jorge da Silva conseguiu certa repercussão, mesmo ultramarina, seguindo a Lisboa para se encontrar com autoridades metropolitanas. Essa comitiva acabou esquecendo as cartas de recomendação do visitador da Companhia,

[...] mas bastou ser conhecido por índio da missão do Maranhão, para que o conde de Odemira, que foi sempre grande protetor, como obra sua, o *mandasse recolher em sua casa, e prover de todo o necessário com muita largueza, e o [a]presentou depois a el-rei*, que Deus guarde, e o enviou outra vez para o Maranhão cheio de mercês de sua majestade e suas (VIEIRA, 1992 [1660], p. 183, grifo nosso).

Há um silêncio ensurdecedor na documentação sobre o que exatamente teria ocorrido a D. Jorge da Silva, logo após o retorno a Ibiapaba junto com Vieira. Contudo, todo aparato logístico feito pelos padres e autoridades coloniais, de sua escolha e envio a Lisboa, “a beijar a mão a sua majestade”, apenas corrobora o papel de relevância e destaque que os Principais, em Ibiapaba, tiveram para o estabelecimento das missões jesuíticas. Nesse caso, em especial, devemos destacar, ainda, as forças europeias em movimentação, pois os responsáveis junto à Coroa pelos índios, possivelmente, tinham conhecimento da ida à Holanda, em 1654, de Antônio Paraupaba – antigo comandante do regimento indígena do Rio Grande, aliado dos holandeses –, a pedir ajuda para reorganizar suas forças guerreiras refugiadas em Ibiapaba, num possível contra-ataque aos portugueses. Assim, os jesuítas, como fiéis representantes da Cristandade do Velho Mundo, pretendiam estendê-la, com todas as particularidades de seu significado (catequese, vassalagem), abrangendo a alma e o corpo (também social) dos ameríndios.

A D. Jorge da Silva e seu pai, “principal mais antigo”, essa aproximação significou prestígio junto aos de fora e maior admiração e respeito de seus seguidores. É bem provável que essa estratégia indígena em tirar proveito imediato na nova realidade colonial, tenha causado rupturas e desacordos com outras chefias na Serra. Mesmo entre os índios, tal heterogenia de alianças sob as diversas formas de poder também foi uma constante, resultado, em grande parte, dos benefícios dela advindo ou, mesmo, dos não malefícios diretos dela decorrentes.

A disposição de D. Jorge e outras lideranças indígenas que acompanhavam padre Vieira, desde o Maranhão a Serra de Ibiapaba, realça bem as alianças firmadas:

Entraram na serra em quarta-feira de trevas [quarta-feira de Cinzas] pela uma hora; e logo na mesma tarde começaram os ofícios, que se fazem com toda a devoção e perfeição, por serem quatro os sacerdotes, e os índios de Pernambuco terem vozes de música de canto de órgão, com que também cantaram a missa da quinta-feira, e a sexta-feira à Paixão, em que vieram todos adorar a cruz com grande piedade, e na tarde, ao pôr-do-sol, se fechou a tristeza daquele dia com uma procissão de enterro, em que iam todos os meninos e moços em duas fileiras com coroas de espinhos e cruzeiras às costas (VIEIRA, 1992 [1660], p. 187).

Entre os índios de Pernambuco, havia uma diversidade notória quanto ao trato com os missionários que tinha a ver com o papel de suas lideranças, que não se furtavam em participar

dos rituais católicos, por “terem vozes de música de canto de órgão, com que também cantaram a missa”. Para Gambini (2000, p. 152), o “arquétipo por trás da manipulação que os jesuítas faziam da música não era o de Orfeu – que aplacava a raiva com o som de sua lira –, mas o das sereias, cujo canto atraía os marinheiros para o naufrágio”. Seja como for, a música sempre foi instrumento pedagógico fundamental na catequização indígena, principalmente entre as crianças, desde a chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, apesar do pouco registro em Ibiapaba no século XVII. Dizendo de outra forma, cabia aos Principais, a partir de sua própria influência, colaborar na organização missionária junto aos liderados e tal colaboração precisava materializar-se nessas representações públicas.

Foi o caso também da prática dos matrimônios na forma da Igreja Católica levada pelos jesuítas. A poligamia sempre fora um dos principais desacordos entre os missionários e as lideranças indígenas e, ao que parece – pelo menos em alguns casos na Serra – os padres se mostraram frustrados ao significado dela enquanto fundamento dinamizador de prestígio de grandes morubixabas. Antes de deixar Ibiapaba, Vieira com os Principais firmara um acordo para se manter aldeados sob o governo dos jesuítas, participando eles das doutrinas e sacramentos, em que tudo “se fez assento por papel”. Quanto ao matrimônio, destacou:

E porque a reformação começasse pelos maiores, e pelo ponto de maior dificuldade, os três principais foram os primeiros que se apartaram das concubinas, e se

receberam com a mulher, que por direito era legítima, fazendo ofício de pároco o padre superior da missão, e concorrendo com boa parte da despesa para a festa das bodas, que duraram por doze dias e doze noites contínuas (VIEIRA, 1992 [1660], p. 190, grifo nosso).

Os Principais não se importaram em receber, através do pároco, a nova esposa aos olhos da Igreja, principalmente, do olhar aproximado dos jesuítas. Fizeram-se festas por doze dias e doze noites para comemorar os casamentos e acordos firmados. Três décadas depois, queixava-se Ascenso Gago:

No particular dos seus casamentos são depravadíssimos. Entregam as filhas de 9 e de dez anos de idade a título de multiplicação; e eles as repudiam todas as vezes que querem, recebendo outras em seu lugar. Há entre eles homens que têm tido 40 e 50 mulheres e todas têm repudiado. Só estimam e conservam as que são trabalhadeiras e destas têm tantas quantas podem sustentar (GAGO, 1943 [1695], p. 42).

Que os jesuítas sabiam da influência das lideranças indígenas pode ser verificado na maneira peculiar de suas aproximações em que cada caso era prudentemente analisado. Aos Principais, intermediários de dois mundos socioculturais distintos, tais acordos e alianças – ora com os jesuítas, ora com outras autoridades –, significavam mudanças sociais diversas, que podia variar, desde a perda completa de seu estatuto como, por exemplo, com Cobra Azul; no revigoramento de sua chefia com novas funções, dentro e fora de suas aldeias, exemplificadas na relação de aproximação

com D. Jacob de Sousa, D. Salvador Saraiva e D. Jorge da Silva; e mesmo, no recrudescimento de sua influência junto aos padres e seus próprios seguidores, ilustrada com D. Simão Taminhobá.

Todos, nesse processo, por assim dizer, faziam suas leituras e elaboravam suas próprias agências; todavia, essa colaboração tinha um limite demarcado pelo grau de influência que cada um possuía e granjeava, das vantagens que podiam conquistar ou até mesmo dos prejuízos que poderiam ser dirimidos.

Retomando um dos eixos principais no trabalho catequético, apontado logo no início deste capítulo, avançar-se-á agora no fértil e sinuoso campo do sagrado quando os apontados “feiticeiros” nas aldeias constituíam um dos obstáculos vivos mais atuantes enfrentando diretamente os missionários.

3.2 A disputa pelo sagrado

Nas missões jesuíticas, em Ibiapaba, no século XVII, na legitimação das práticas sagradas há uma clara separação das forças envolvidas: de um lado, os mencionados “feiticeiros” (pajés ou caraíbas) com sua influência embasada na tradição tupinambá; de outro, os jesuítas, representantes da Cristandade e portadores do pensamento e tradição ocidentais. Nessa disputa pelo sagrado, interessa a pluralidade de situações construídas por esses agentes que lidavam com sinais do Mundo visível e invisível sem perder de vista com isso a dimensão social de sua própria autoridade legitimada entre os índios.

Entre os Tupi, os detentores e propagadores do intercâmbio com os Espíritos podiam possuir estatutos diferentes, dependendo do grau de influência e prestígio entre seu povo, ficando muitos na condição de xamã ou pajé, ou seja, “encarregado de curar o mal ou, se for o caso, de infligi-lo”, sendo “homem sempre temido e respeitado”; entretanto, tais personagens tinham seu poder circunscrito à aldeia ou, no máximo, em algumas aldeias próximas uma das outras; outros, em número bem restrito, possuíam o estatuto de grande pajé ou caraíba, extrapolando o limite da aldeia de origem, chegando mesmo a serem venerados como seres sobrenaturais (CLASTRES, 1978, p. 39).

Assim, tanto pajés quanto caraíbas, durante o processo colonial, constituíram e representavam, frente aos missionários jesuítas, a “última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas” (MONTEIRO, 1994, p. 48). Todavia, entende-se que essa linha de defesa esteve menos associada a uma espécie de luta heroica em defesa de sua pretensa pureza cultural, aliás, perspectiva ainda hoje repetida por muitos estudiosos; mas mais relacionada à manutenção de seu prestígio junto aos povos indígenas, tacitamente, abalada pela presença dos missionários. Viveiros de Castro, discutindo o “desencontro americano”, desenvolveu uma linha de pensamento fecunda quanto à percepção do outro sob a ótica nativa:

Os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, como um signo da reunião do que havia sido preparado na origem da cultura, capaz

portanto de alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la [...]. *Para os primeiros, não se tratava de impor mecanicamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da sua própria excelência étnica*; mas sim de, estabelecendo uma relação com ele, transformar a própria identidade: a inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser (CASTRO, 1992, p. 32, grifo nosso).

E conclui o autor: “Foram portanto talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’” (CASTRO, 1992, p. 32). Tal abertura explica em grande parte a hospitalidade tupi para com os missionários, inclusive, em sua permanência por longos períodos na Serra de Ibiapaba, contudo, essa disposição variava muito entre o grupo dos líderes espirituais, sendo por vezes fluida, exígua e no limite até completamente negada.

Antes de seguir a análise do embate pelo sagrado em Ibiapaba, faz-se necessário um percurso no pensamento social jesuítico no que concerne à interferência divina no mundo dos homens. De certo, a síntese do pensamento de São Tomás de Aquino – espinha dorsal da Companhia – tinha o pressuposto básico da junção subordinada, aparentemente contraditória, entre a “razão e a revelação”, a “natureza e a graça”, de modo que todas as atividades pastorais jesuíticas, entre elas, as missões junto aos índios no Novo Mundo, “não apenas contariam com a graça de Deus, mas também usariam todos os meios humanos ao seu dispor”. Logo, todo entendimento metafísico inaciano, sobre a realidade vivida, consubstanciava-se na ideia maior de que Deus é onipresente e operativo (O’MALLEY, 2004, p. 389).

Nesse sentido, não foi outra força senão a divindade cristã que levara os missionários a Ibiapaba e velava continuamente por seu trabalho: “Também nestes caminhos nos livrou o Sr. de muitos e evidentes perigos quase milagrosamente”; “Doutra me livrou Deus a my q’ lhe não pusesse os pés encima pr. lhe ouvir as cascadeis vindo por baixo nas ervas q’ erão altas” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 83); também o deus cristão impediu que cartas enviadas do Maranhão para abreviar a missão em Ibiapaba levassem ano e meio para chegar às mãos dos missionários, devido a dificuldade de trajeto, pouco antes da renovação de suas permanências confirmadas pelo visitador da Ordem: “os meios que sua Providência tem predestinados para salvação das almas se hão de conseguir infalivelmente, ainda que seja necessário para isso tirar de seus eixos a toda natureza” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 181).

Até mesmo o deus dos inacianos, fonte da vida e salvação, não deixava de lançar castigos físicos aos índios desobedientes. De acordo com Vieira, pouco depois da chegada dos missionários, mais de “quinhentos inocentes” morreram como castigo a seus pais pecadores; certo Principal que blasfemou durante a consagração do Corpo de Cristo, na missa, passou a ter visões de uma “nuvem negra”, acreditando piamente que morreria. Na mesma ocasião, um dos “blasfemos” ficou possesso e “se despedaçava a si”, então, “fizeram-lhe os padres exorcismos por espaço de oito dias, com que o largou o demônio”; finalmente, outro índio, que vivia maritalmente com a cunhada, teve três filhos mudos (VIEIRA, 1992 [1660], p. 170-171, 174). Para os missionários jesuítas, esses

sinais não passavam de evidentes castigos divinos sobre os gentios desprovidos da Igreja e seus ensinamentos.

Não fossem os inúmeros exemplos da presença divina, em Ibiapaba, que enriquecem os relatos inacianos, somente a chegada dos padres seria ponto incontroverso dos desígnios da Graça. O mundo espiritual cristão possuía ainda outra faceta que urgia a necessidade de identificação nas práticas sociais indígenas, no espaço das missões, afinal, o demônio também sinalizava sua presença.

Deus tem nesta seara [em Ibiapaba] muitos escolhidos, e se o demônio trabalha tanto por arraigar a cizânia que tem semeado nela, é porque teme e prevê que há de ser lançado fora, *de que parece deu um manifesto sinal no mesmo dia em que chegaram os padres, porque, ao cerrar da noite, se ouviu de repente um estrondo tão grande, como de coisa que rebentara, que deixou assombrados a todos* (VIEIRA, 1992 [1660], p. 177, grifo nosso).

O inimigo espiritual dos jesuítas revelou sua disposição contrária ao trabalho catequético entre os índios de Ibiapaba, usando sinal perceptível, de onde “se ouviu de repente um estrondo tão grande”, pelo menos, para Vieira. Ademais, o deus cristão também se apresentava de maneira clara e tangível e, mesmo quando isso não ocorria, Ele continuava sendo o “Paradigma ausente” nos trabalhos catequéticos (NEVES, 1978, p. 35). De resto, a maioria dos homens de fé do período colonial que escreveram e descreveram suas experiências – não importando muito a ordem ou quaisquer cargos ocupados na Igreja Católica ou Reformada - são unânimes em apontar o “senhorio do Maligno

sobre os índios” (POMPA, 2001, p. 186). E se deus interferiu nos trabalhos catequéticos dando sinais de sua atuação – aprovando ou reprovando a muitos, castigando alguns e salvando outros –, seu oposto, na tradição cristã, o demônio, contrafazia tudo isso por meio de seus seguidores, identificados pelos padres como sendo os “feiticeiros” indígenas.

Na perspectiva dos jesuítas, a batalha entre Deus e o Maligno só tinha mesmo sentido, compreendendo-a enquanto campo de luta na visibilidade das práticas sociais porque esse foi o terreno escolhido pela Graça, isto é, junto às aldeias indígenas na América durante as navegações ultramarinas que, sem dúvida, reorganizavam e expandiam o limite geográfico da nascente e já influente Companhia de Jesus. Entretanto, essa luta não ocorria numa espécie de equivalência de poder entre o Bem e o Mal, pois o Diabo, o anjo decaído e expulso dos domínios celestiais, já havia sido derrotado. Mas, como esclarece Neves, essa vitória, aos olhos dos missionários, mostrava-se sempre parcial e incompleta, pois o Inimigo do Criador era poderoso e estava constantemente à espreita de reconquistar o espaço perdido (NEVES, 1978, p. 40). Essa compreensão ganhou força acentuada na missão da Serra, principalmente, se se pensar que os índios do sertão, em Ibiapaba, ainda estavam apartados da Cristandade, ou melhor, ainda estavam vulneráveis as artimanhas demoníacas.

E é exatamente nesse ponto que está a preocupação dos padres, na desorganização e pontuada insubmissão encontrada na figura do pajé ou caraíba, promovendo, por meio de suas práticas,

a vontade demoníaca. Esses líderes espirituais indígenas que não se deixavam converter, como se viu, por exemplo, no caso de Cobra Azul; enfim, que repugnavam a presença dos padres, e, por meios diferentes, tentavam proteger seu próprio prestígio desafiado pelos sacerdotes. Outra vez, vamos nos reportar à desconfiança instigada pelos índios de Pernambuco sobre os missionários Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, acusados de espias dos portugueses, só que dessa vez, ganhando novo realce na fala dos feiticeiros:

Estas eram as profecias dos feiticeiros, estes os conselhos dos velhos, estes os temores e os prantos das mulheres, olhando todos dali por diante para os padres, não como pais e defensores seus, mas como espias inimigos e traidores de sua pátria [...]; mas o demônio que não aquietava levantou em outra parte um novo incêndio, para tornar a cegar com o fumo dele aos que parece queriam abrir os olhos (VIEIRA, 1992 [1660], p. 153-154, grifo nosso).

Quando Vieira se refere ao fumo do demônio, ele usou de uma analogia aproximativa as baforadas do pajé. Os líderes espirituais tupis, que Métraux (1979, p. 72) prefere denominar por “médico-feiticeiros”, atribuíam ao tabaco diversas propriedades, entre elas, a de esclarecer a inteligência e conservá-los saudáveis e alegres, além, é claro, como instrumento fundamental em suas práticas na relação com os Espíritos. Mencionar que os feiticeiros cegavam seus seguidores com fumo diabólico realça o papel de intermediação com o Maligno. Quer dizer, os pajés ou caraíbas deviam ser combatidos não por serem discutíveis autores de

poderes mágico-religiosos, mas pela intermediação que possuíam com o maior inimigo nos trabalhos catequéticos.

O padre Figueira menciona algumas dessas “cegueiras” que talvez se pudesse reconhecer como “superstições” disseminadas entre os habitantes de Ibiapaba. Uma delas consistia que os índios costumavam, cedo pela manhã, “fincapé no chão cõ as mãos ambas pa. o céu p. terem mão nelle q’ não caia”; outra, segundo o padre, que também os atormentava muito era o “medo de se abrir a terra e de os alagar o mar” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 106-107); essas superstições apontadas pelos padres podiam até mesmo mexer com todos na aldeia: “outro dia a noite de repente ouvimos bater as palmas em hua casa, e logo noutra, e logo em todas geralmente com grãde estrondo”, o que suscitou a curiosidade dos missionários, respondendo os índios que “hu feiticeiro ouvira a voz de hua cobra que vinha voando pellos ares e que dava sinal com aquele bater das palmas q’ estivessem alerta p.a q’ não caísse sobre alguém e o mordesse” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 93).

Para os jesuítas, a relação indígena com tais cegueiras, inclusive para com os elementos ou manifestações da natureza, apenas denotava sua orientação desviante, realçada na confusão dos temores:

Até agora estes pobres não reconhecião outro Deus mais q’ os chuveiros, trovões e relâmpagos, mas a este seu Ds. nenhum amor tinham tendo grande temor, e o culto e reverencia toda consistia em se por de cócoras, pedindo aos

trovões q' os não matassem e aos relâmpagos q' os não queimassem; tiramolhe esta gentilidade da cabeça facilmente com lhe declararmos a seu modo q' cousa erão trovões e relâmpagos (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 93).

O pavor dos trovões e relâmpagos que resultavam em espécie de respeito ou salvaguarda, por meio de certas práticas cotidianas: bater o pé no chão, ficar de cócoras etc., não consistia como, talvez, parecesse aos sacerdotes, em amostras de veneração ou adoração entre os Tupi, implicando um dos erros de tradução mais caro aos missionários, que, na busca de encontrar um elo comparativo e de semelhança do deus cristão, no interior da cultura alheia, associou-se apressadamente a Tupã. Ora, as tempestades nada mais eram que deslocamentos provocados por essa entidade espiritual nativa, sendo “Tupan”, “espécie de gênero ou demônio” que, a bem da verdade, nunca foi “objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece” (MÉTRAUX, 1979, p. 42)¹⁰².

A disposição inaciana de associá-lo à Força divina da Cristandade foi indissolúvelmente equivocada porque aquele ente espiritual não possuía qualquer função na criação e transformação do mundo indígena, o que certamente deve ter provocado uma confusão considerável entre os índios missionados e até contribuído, em parte, na incompreensão nativa das mensagens cristãs levada pelos missionários.

102 Apesar de também considerar que Tupã não tinha qualquer veneração ou adoração entre os Tupi-guarani, H. Clastres discorda de Métraux, quando este em contrapartida a Tupã, elege Monan como divindade principal entre os índios coloniais, pois, para a autora, tal hierarquia de divindades inexistia (CLASTRES, 1978, p. 26-33).

Os exemplos demonstram até que ponto os “feiticeiros” influenciavam no cotidiano tupi, mesmo sob as missões jesuíticas, e, como homens e mulheres nativos estiveram atentos a seus presságios e prognósticos. Contudo a causa de tais temores ou superstições que exigiam dos índios certos “rituais” diários e, em contrapartida, a atenta vigilância dos padres, possuía a mesma origem,

[...] q' entre elles são feiticeiros *falão com o diabo muitas vezes* o qual lhes fala de noite, as escuras posto q' não o vem, ouvemos e *dãolhe o fumo que beba*, o qual vem estar no ar, mas não vê quem o tem, *vem porem as bafaradas q' lança e lhes diz a vontá[sic] de hua verdade muitas mentiras* (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 107, grifo nosso).

Assim, não foram os pajés ou caraíbas os verdadeiros inimigos da missionação, mas o próprio demônio que usava a volta de uma verdade muitas mentiras. Justamente por isso a frequência com que os padres tomam tais personagens por embusteiros. Numa dessas ocasiões, narra Figueira que estando um menino muito doente na aldeia, certo feiticeiro começou a curá-lo, “e a cura era chupallo co costumão, dizendo q' lhe tirão o mal de dentro e, pera fingirem melhor o engano, metem na boca hu prego ou cousa semelhante, e cõ aquelle seu escarrar fingem q' o chuparão e o tirarão ao doente e q' aquillo era o q' lhe fazia o mal” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 93). De acordo com o padre, tanto a criança quanto seus pais foram enganados por esse falso pajé, no entanto, mesmo recebendo posterior ajuda dos missionários, o pequeno tabajara pereceu, mas não sem antes, receber a marca da conversão, seu

nome de batismo – Barnabé, em homenagem ao Santo daquele dia. De certo, para os jesuítas, a ruptura com o demônio deu-se através do batismo e da extrema-unção, e o pajé, por esse descuido, teve sua autoridade colocada em xeque.

Não se tratava, contudo, de os jesuítas negarem completamente o poder sobrenatural dos líderes espirituais indígenas, pois eles mesmos, em certas ocasiões, “não somente garantem haver testemunhado, muitas vezes, a veracidade de suas predições, mas ainda nos acreditam capazes de efetuar milagres demoníacos” (CLASTRES, 1978, p. 39). Ou seja, ter um ou outro índio usado de embuste para conseguir prestígio em sua aldeia, não significava que outros feiticeiros não possuísem poderes prodigiosos; e ainda, que a causa de seus fracassos pudesse muito bem ser explicada por sua própria (in)compreensão naquele momento – porque realmente acreditavam nelas ou porque pelo erro identificado não queriam perder seu estatuto. Como tão bem explicitado por Worsley (1980, p. 25), a validade da mensagem do profeta não ocorria pela confirmação dos acontecimentos, mas sim estritamente pela interpretação desses mesmos acontecimentos¹⁰³.

Inclusive passar-se pelo que realmente não era não foi típico apenas dos índios, afinal, os missionários substituindo os pajés em suas exortações matinais, com suas andanças pelas diversas

103 Apesar de o autor estar discutindo os cultos milenaristas e suas peculiaridades, portanto, muito diferente do objeto aqui, identifico-me com seu conceito de Religião que a compreende não como conjunto de crenças transcendentais estáticas, mas como efetivamente, estas mudam ou são mudadas no processo cotidiano de suas práticas (WORSLEY, 1980, p. 42-45).

aldeias, cuidando dos enfermos e predizendo o futuro – com sua mensagem de salvação eterna –, colocavam-se na condição de “feiticeiros”, grandes pajés ou caraíbas. Um caso, no mínimo inusitado de troca de papéis, que podemos entender também como busca de prestígio a partir das funções de outrem, nos esclarece sobre a percepção indígena na própria construção de seu entendimento nessa rede plural e desordenada de significados. Menciona Figueira:

[...] estes q' vierão do maranhão *nos cõtarão como á hida pa. la vestira, hua roupeta comprida, cõ isto e dizendo aos tapuyas q' aquelle era abaré* ou padre e como os tapuyas nenhua noticia tinham de padre nem ainda de brâcos facilmente se persuadirão se assi e pr. outra parte cuidão *q' aquelle e os de sua qualidade erão senhores da morte e da vida* (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 88, grifo nosso).

Nota-se que esse índio indo do Maranhão para Ibiapaba, para salvar-se em passagem por aldeias inimigas, acabou por usurpar o estatuto do caraíba – “senhores da morte e da vida” –, porém, não a partir da prática ou liderança espiritual do grande pajé, comum em sua perspectiva sociocultural, antes sim, pelo intercâmbio simbólico do abaré (padre) que os referidos “tapuyas” nunca haviam visto, entretanto, com certeza deviam ter ouvido falar. Ao que parece, neste caso o índio usou o estatuto de caraíba tendo a figura desconhecida e emblemática para os índios do sacerdote cristão em suas andanças pelo sertão colonial.

Os padres que acreditavam nos “milagres demoníacos” realizados pelos líderes espirituais, entre os índios, mesmo que outorgassem a proeza ao demônio, levaram até as últimas consequências essas disputas. Padre Vieira em sua *Relação* sobre Ibiapaba menciona “um velho dos de Pernambuco, feiticeiro” que tinha “construído uma ermida ao diabo nos arrebaldes da povoação, e pôs nela um ídolo composto de penas”, aonde todos deviam ir para prestar culto e realizar as “cerimônias da devoção”, principalmente, para fazer crescer as plantas já cultivadas.

Estava o velho assentado nela, e ensinava como se haviam de fazer as cerimônias da devoção, que era haverem de bailar continuamente de dia e de noite, até que as novidades estivessem maduras, e os que cansavam e saíam da dança, havia de beijar as penas do ídolo, *no qual afirmavam alguns que ouviram ao demônio falar com o velho, e outros que se mostrou visível, vestido de negro* (VIEIRA, 1992 [1660], p. 169, grifo nosso).

Os missionários, por sua vez, desafiaram publicamente seus rivais: “Tiveram os padres notícia do desaforo, foram logo queimar o ídolo, e levantar em seu lugar uma cruz dentro e outra fora, mas ao dia seguinte amanhecera ambas as cruzes feitas em pedaços”. Para os jesuítas, o demônio estava presente na ermida levantada pelo feiticeiro e, assim como os antigos profetas bíblicos, não tiveram dúvidas, queimaram o ídolo e substituíram os apetrechos pelo símbolo mais caro ao Cristianismo; tornando-se esta, aliás, extensão do significado ampliado da primeira cruz

fincada em Porto Seguro, em 1500, ou seja, como sinal da posse da terra para o reino de Portugal e marco inicial na formação de uma Cristandade no Novo Mundo. Inclusive, para Cunha (1996, p. 76), a cruz fincada na América, posto que fosse lenho, podia cultivar-se junto a terra, tornando-se logo planta (trans)plantada no solo ameríndio, regada com o sangue dos mártires e cultivada com as sementes da Palavra, em explícita associação com a parábola do Semeador bíblico.

O referido feiticeiro desafiado pelos padres e humilhado em sua autoridade previu bem o significado da influência jesuítica, sobrepondo-se ou, mesmo, substituindo-o como detentor e intermediário das práticas espirituais indígenas, então, contra-atacando destruiu ele as cruzes colocadas, em demonstração de insubmissão e autonomia frente aos padres.

Por outro lado, não se deve refletir sobre a disputa entre jesuítas e tais líderes espirituais indígenas como somente dois lados distintos e monolíticos, afinal, no caso específico, o processo de reconhecimento do outro para sua substituição, necessariamente, perpassava a apreensão de suas funções ou estatuto. Na Serra de Ibiapaba, por exemplo, isso é mais nítido na releitura que os pajés ou caraíbas costumavam fazer da mensagem cristã e demais ensinamentos dogmáticos proferidos pelos missionários e, principalmente, na narrativa de Vieira encontram-se exemplos mais contundentes deste aspecto no âmago das disputas:

Exortava o padre a certo gentio velho que se batizasse, e ele respondeu que o faria para quando Deus encarnasse a segunda vez, e dando o fundamento do seu dito, acrescentou que assim como Deus encarnara uma vez em uma donzela branca para remir os brancos, assim havia de encarnar outra vez em uma donzela índia para remir os índios, e que então se batizaria (VIEIRA, 1992 [1660], p. 168).

A condicionante do velho índio para aceitar o batismo cristão colocou, ao sacerdote, uma questão de difícil entendimento para um pensamento eminentemente dogmático, pois inverteu ou corrompeu completamente a história cristã do nascimento do Ungido, Salvador da humanidade, que tornaria a voltar para salvar os índios do jugo dos brancos. A presença dos padres em Ibiapaba não foi assim um mar de tranquilidade e estabilidade defendido pelo próprio Vieira, ao final de sua *Relação*, e os povos indígenas, ao que parece na sua maior parte, estavam ainda insatisfeitos pelo ônus surgido com sua aproximação. Ademais, continua o Superior das missões no Maranhão:

Consoante a esta profecia é outra que também acharam os padres entre eles; porque dizem os seus letrados que Deus quer dar uma volta a este mundo, fazendo que o céu fique para baixo e a terra para cima, e assim os índios hão de dominar os brancos, assim como agora os brancos dominam os índios (VIEIRA, 1992 [1660], p. 168, grifo nosso).

Os referidos “letrados” dos índios, citados por Vieira, são os índios de Pernambuco, o mesmo grupo de onde havia saído o feiticeiro que levantou uma ermida, destruída pelos padres, assim sendo, é verossímil pensar que o “gentio velho”, que se negava a receber o batismo, tenha construído tal história sobre a donzela indígena da qual nasceria o Salvador dos nativos, a partir da influência de seus líderes espirituais. De qualquer forma, a mudança na estrutura social entre brancos e índios se inverteria através de nova composição espacial, com o céu para baixo e a terra para cima, esclarecendo, talvez, que apenas um cataclismo, com proporções inimagináveis, poderia dar novo sentido às coisas, colocando-as nos devidos lugares, como ocorrido na destruição e fundação do Mundo por *Monan*, vigente na crença tupinambá (MÉTRAUX, 1979, p. 31).

Na Serra, tudo indica que o batismo foi terreno fértil nas discussões envolvendo os líderes espirituais. Outro índio, “mancebo e robusto, adoeceu de sezões e maleitas, as quais não obedecendo a remédio algum dos que naquele sertão se lhe podiam aplicar”, se recusava a receber o sacramento cristão, dizendo ao padre “que os doentes que se baptizavam logo morriam”, e ainda, “que as crianças que bautizávamos *in extremis* não escapavam com vida nem se satisfazia de razão alguma das muitas que sobre esta sua mal fundada razão lhe dava” (GAGO, 1943 [1695], p. 50).

A mortandade indígena colonial sempre surgiu como o produto mais perverso dos contatos interétnicos, assim, além de carregarem os preceitos gerais da Cristandade, os missionários

eram também portadores de epidemias que varriam dezenas de aldeias. Na Amazônia colonial, por exemplo, a terrível peste de varíola atingiu todo o Estado do Maranhão, a partir de 1660, e apresentou a sua face mais cruel, dois anos depois, na Ilha de São Luís, perecendo, de uma só vez, mais de dois mil índios (MONTEIRO, 1992, p. 17). E esse efeito catastrófico, empírico nos contatos, municiou os “feiticeiros” em seus argumentos contra o batismo, vinculando esta prática cristã como sinal de morte, todavia, para os padres, essas mortes apenas constituíam problema quando não passava pelo crivo de suas orações, caso contrário, eram até mesmo justificáveis:

A primeira pedra que se lançou nele e o primeiro fruto que se começou a colher foi o batismo de muitos adultos, e de todos os inocentes, porque nenhum pai houve que não trouxesse a batizar todos os filhos, dos quais muito foram logo chamados ou arrebatados ao céu antes dos anos do entendimento, *para que a malícia dos mesmos pais lhos não pervertesse* (VIEIRA, 1992 [1660], p. 150, grifo nosso).

Entretanto, de todos os casos mencionados por Vieira, sem dúvida, o mais complexo e que chamou atenção do experiente missionário foi o referente a um “índio muito antigo, e principal entre eles”:

Por outra via, tinha já procurado o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro aprazível semelhante a fábula dos Campos

Elísios¹⁰⁴, por que dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, *onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abaré ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto*, vivendo todos em grande descanso, festas e abundância de mantimentos (VIEIRA, 1992 [1660], p. 166, grifo nosso).

Num primeiro momento, tem-se a impressão que o jesuíta estava se referindo há um Principal indígena, chefe de aldeia e líder de sua gente, todavia, o julgamento dos padres, sobre esse episódio, acentua enfaticamente, tratar-se de uma liderança com poderes mágico-religiosos, porque o índio “por sua pouca malícia, parece incapaz de haver composto esta história, e assim julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio”. (VIEIRA, 1992 [1660], p. 167). Ora, apenas os “feiticeiros” (pajé ou caraíba) mantinham comunicação com o mundo dos mortos ou com o demônio – no entendimento dos padres –, logo, se esse índio foi mesmo “principal”, talvez, tivesse ocupado também a função de pajé.

Desnecessário dizer por que essa história chamou tanto a atenção do jesuíta. Na versão indígena de um Mundo de sossego e fartura de víveres após a morte, houve uma estranha mistura com elementos do dogma cristão, portanto, exteriores a seu *socius*.

104 Vieira fez referência a uma fábula grega. De acordo com ela, após a morte, as almas atravessavam os rios infernais, e compareciam diante de um tribunal. Aos heróis e aos homens virtuosos, os juízes reservavam os Campos Elísios, de onde se estendiam clareiras floridas, com o canto dos pássaros e os acordes melodiosos da lira, de onde os escolhidos divertiam-se em banquetes e o vinho corria à vontade.

É bem conhecida, entre os pesquisadores, a facilidade com que os missionários introduziram, entre os índios, a mensagem do Paraíso cristão que entrou, desde cedo, em consonância com sua cosmologia, mas, nesse caso específico, a vida futura de deleites sem fim teve o acréscimo da convivência, lado a lado, com o padre Francisco Pinto – morto em Ibiapaba há pouco mais de cinco décadas –, que teve ainda sua influência lembrada, certamente, pelo papel que ocupou e, conscientemente, desempenhou por sua prudência jesuítica, entre os povos indígenas na Serra de Ibiapaba (Voltar-se-á a esse aspecto no próximo tópico).

Não se pode perder de vista que essa foi a visão de um índio que havia morrido e tornado, aonde “lá vira todos os que antes dele haviam morto, e entre eles a sua mulher¹⁰⁵, a qual o não quisera receber, e pelejaram com ele por ir desta vida sem levar um escravo que a servisse, e que depois disso tornara a viver” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 167). Estar sua mulher, nessa região longínqua e conversando com ele, denota seu prestígio como grande morubixaba, combatente guerreiro de seu povo, porém, apenas os feiticeiros podiam visitar e tornar da região dos mortos

105 Entre os Tupi, o acesso ao Mundo dos mortos era interdito aos afeminados e as pessoas insignificantes, que “não porfiavam em defender seu país”. As mulheres, dificilmente, conseguiam lá chegar, sendo reservado apenas “as esposas dos bravos, que haviam morto ou devorado vários inimigos” (MÉTRAUX, 1979, p. 112). Na Serra de Ibiapaba, no século XVII, encontrei apenas dois exemplos de possíveis funções prestigiosas exercidas por mulheres. A primeira referente à mulher de um Principal, já velha, que ao encontrar-se com os missionários afirmou que era “Senhora da Terra” e por isso recebia-os bem; em outro caso, uma índia foi enviada como embaixadora ou intérprete de Cobra Azul para receber os missionários (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 90-94).

(MÉTRAUX, 1979, p. 70), embasando a hipótese de tratar-se de uma liderança com funções duplicadas. Assim, a utopia indígena do “eterno retorno” – a presente expectativa de regresso ao tempo e espaço dos ancestrais (VAINFAS, 1986, p. 227) –, ganhava novos elementos, configurando-se em formas diversas a partir das experiências coloniais junto aos jesuítas em Ibiapaba.

Mas esta não foi à primeira visão indígena do padre Francisco Pinto, logo após sua morte, em 1608. Seu companheiro de missão, padre Figueira, comenta a aparição da “alma do padre” a dois índios que passavam próximos à sepultura onde fora enterrado, que de acordo com o relato,

[...] aparecera o padre vestido em sua roupeta preta e seu chapeo e sua rede as costas e hu côfo de farinha e um grãde cão de cassa, e lhes perguntou por dous grãdes feiticeiros mādãdolhe recado q’ logo hia ter cõ elles, forão elles cõtar esta nova a aldeia (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 107).

A mencionada visão não tinha nada de contemplativo ou conciliatório como, geralmente, ocorre na aparição dos Santos católicos, pela simples disposição de sua chegada, estando padre Pinto acompanhado de cão de caça, sugerindo, assim, sua real finalidade que era mesmo perseguir os rivais dos jesuítas, ou pelo menos, causar certa intimidação. A interpretação dos feiticeiros foi ainda mais inusitada:

Sairão os feiticeiros a interpretar, hus dizião q' era a alma do padre e outros outras cousas, por derradeiro sahio o feiticeiro em q' elles tem posto seu credito e fee dizendo q' não era senão o Ds. Creador dos mâtimentos q' os vinha criar para terem o que comer (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 107).

Aparentemente, os jesuítas nunca se esquivavam de enfrentar os feiticeiros em qualquer campo de ação, quer fosse ao plano visível, principalmente, através de suas curas, quer fosse ao plano invisível, de suas práticas rituais – no contato com os mortos ou na intermediação com os Espíritos. Se esse relato sobre a aparição do padre morto foi forjado pelos missionários, teve por resultado algo diverso de seu engodo inicial, pois, ao invés de causar terror ou intimidação aos líderes nativos, estes foram mais ardilosos e sagazes, fazendo uma leitura interpretativa que além de desviar uma possível perseguição do mundo dos mortos – que certamente deve ter causado desassossego em muitos índios –, apenas corroborou a autoridade que possuíam, isto é, como interlocutores de seu deus criador dos mantimentos.

3.3 De Caraíba a Amanaiara: trajetórias e construções

A riqueza dialógica nas diferenças culturais resultou em concepções originais de ambos os lados nos contatos. É o caso emblemático do missionário Francisco Pinto, apreendido no pensamento social jesuítico, no contexto das missões maranhenses,

enquanto modelo de missionário que teria sacrificado a própria vida, pela salvação dos índios e pela expansão de sua Ordem.

Por outro lado, ele percorrera diversas aldeias entre as capitanias do Rio Grande e Ceará atingindo a Serra de Ibiapaba, em 1607, quando então fora apreendido pelos índios como sendo seu *Amanaiara*, Senhor da Chuva. Entre leituras e leitores, como se deu a construção dessa singular personagem entre seus companheiros da Companhia de Jesus, e, principalmente, no mundo colonial indígena?

3.3.1 Um profeta no sertão colonial

Um dos mais contraditórios relatos coloniais refere-se a certo “personagem que dizia ter descido do céu”, narrado pelo capuchinho francês, Claude d’Abbeville, em sua *História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão* [1614]. Sem identificá-lo, “cujo nome e qualidade calarei por mais de uma razão”, o autor segue narrando uma migração tupinambá que havia ocorrido, em 1605, “na Ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses”¹⁰⁶.

Perfazendo extraordinário percurso de quinhentas a seiscentas léguas, entre Pernambuco e Maranhão, o referido personagem junto com o companheiro – também não identificado

106 “História de certo personagem que dizia ter descido do céu” (D’ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 65-70). Além da migração de 1605, o Maranhão foi palco de duas outras: antes, em 1562, saindo da Bahia 3.000 índios; e 1609, com o extraordinário número de 60.000 índios potiguaras de Pernambuco (CLASTRES, 1978, p. 62-63).

– liderava um agrupamento humano de oito a dez mil indivíduos que, de quando em vez, faziam paragens para pequenos plantios e acomodação. Logo no início, o autor aponta o motivo do prestígio dessa liderança sobre os Tupinambá para empreender tão penosa viagem: “de tal modo respeitavam o personagem e tal amizade lhe tributavam por ter ele adquirido entre os índios a reputação de Profeta” (D’ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 65).

De forma que *Profeta* não era o nome do desconhecido personagem senão a condição prestigiosa que exercia junto aos demais grupos indígenas que o acompanhavam. Vale lembrar que o capuchinho não presenciou tal migração, mas que a descreveu a partir de “testemunhas que o viram e ouviram”. Claro está que essa denominação estava associada ao detentor de poderes mágico-religiosos no interior das práticas simbólica e social dos Tupinambá. A temática do discutido “profetismo tupi-guarani”, tendo por base as migrações indígenas de caráter místico, lideradas por grandes pajés (caraíbas) ou profetas em busca da *Terra sem Mal* – uma terra de redenção e de maravilhas nunca vistas, sem doenças, sem morte, e sem necessidade de trabalho para o sustento – despertou a atenção de diversos pesquisadores¹⁰⁷. Mas, como poderia um termo de campo semântico judaico-cristão – profeta – estar vinculado a práticas indígenas?

107 Um dos mais conhecidos trabalhos é de H. Clastres (1978), entretanto, a autora é criticada por desconsiderar o processo histórico dessas migrações. Sobre alguns autores e suas escolhas teórico-metodológicas, vide: “O profetismo tupi-guarani: um objeto antropológico” (POMPA, 2003, p. 99-132).

Segundo Pompa, tal discrepância só pode ser entendida no desvendamento do próprio “processo de leitura e tradução do ‘outro’”, entendendo a singularidade do contato que ocorreu entre missionários e diferentes povos indígenas. Em seu artigo sobre “Profetas e santidades selvagens”, a autora alerta para conceber o termo “profeta” ou “santidade” como, “a projeção de uma categoria ocidental, utilizada na época do contato para ler, entender, e finalmente construir o ‘outro’ indígena do que propriamente um elemento ‘original’, no sentido de pré-colonial da cultura tupi-guarani” (POMPA, 2001, p. 179). O missionário d’Abbeville e outros cronistas de seu tempo construíram, para si e para seus leitores, uma percepção do mundo indígena que se encaixasse em seu próprio entendimento que, em última instância, era europeu, colonizador e cristão. Portanto, a tradução do termo “profeta” ganhou uma dimensão colonial peculiar a partir da escatologia missionária, bem menos difundida entre os jesuítas; acrescida da observação das práticas sociais nativas como reflexo de sua própria cosmologia, particularmente das migrações lideradas pelos caraibas ou profetas (POMPA, 2001, p. 179).

Mas, que características sobre-humanas possuíam o citado personagem para granjear prestígio e respeito de profeta ou caraiíba entre os milhares de índios que o acompanhavam? Segue a narrativa:

Dava-lhes este a entender, por encantamento ou malícia, não ser homem nascido de pai e mãe como os demais, mas ter saído da boca de Deus, o qual o fizera baixar a terra para lhes anunciar a palavra divina. Dizia-lhes

ainda ser ele quem tornava a terra fértil, por meio do sol e das chuvas a quem comandava e, em suma, que lhes outorgava todos os bens e alimentos que tinham (D'ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 66).

Diante do exposto, o personagem não era um líder militar com prestígio de chefia sobre suas aldeias. Ao afirmar que não procedia de pai e mãe, o personagem queria dar a entender que não possuía uma linhagem egressa de qualquer aldeia conhecida, assim, demarcava sua exterioridade do *locus* social nativo.

Dito de outra forma, seu poder vinha pela ligação mágica e/ou religiosa direta com os Espíritos, bem como das forças naturais que estavam sob seu comando. Quando seus liderados necessitavam de água, por exemplo, o profeta demorava-se em lugar específico e, após recitar suas preces, “ordenava a alguém de cavocar a terra no lugar escolhido, assegurando que ali se encontrava água”. O resultado nos aponta d’Abbeville: “com efeito, segundo me afirmaram os que viram, jamais errou embora antes nunca tivesse havido água no lugar” (D’ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 66).

Certamente eram sinais prodigiosos que só mesmo uma liderança com relação direta com o mundo invisível conseguiria realizar. Porém, nada poderia ser mais abalador e impactante para seus seguidores do que sua quase total abstinência de víveres que o personagem se vangloriava de proclamar, como afirma o capuchinho: “nenhum índio jamais o viu comer ou beber enquanto permaneceu em sua companhia”. O seu companheiro, no entanto, se alimentava como os demais da comida

miraculosamente providenciada, de sorte que a única substância mantenedora do profeta era “um licor que Deus lhe mandava do céu” (D’ABBEVILLE, 1975[1614], p. 66).

Assim, não parece muita acertada a opinião de Florestan Fernandes (1963, p. 41), ao afirmar que essa migração foi apenas uma “expedição de captura, chefiada por um falso pajé”. Os elementos sobrenaturais estavam colocados e a busca de uma terra de deleites parece ter sido a tônica de tão fantástico empreendimento, logo, muito mais estava em jogo do que uma mera expedição. Quanto ao fato deste profeta ser um “falso pajé”, o autor deve ter se convencido disso pelo seu destino final, em Ibiapaba, quando seus seguidores se convenceram do embuste.

Respondiam-lhes os franceses que não deviam realmente acreditar nele e certo jovem intérprete, também francês, lhes confirmou que havia um único Deus, criador do sol, que fazia luzir para alumiar, e de todas as outras coisas; que não era aliás quem mandava as chuvas em seu tempo e assim tornava possível frutificarem as frutas; que sem ele não existira coisa alguma, que era ele o único autor de tudo e o único que podia dar-nos o que temos; que não deviam acreditar nesse personagem, tanto mais quanto não passava de um mentiroso, pois não é possível viver sem comer nem beber (D’ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 69).

Os poderes sobrenaturais do profeta foram colocados em xeque. A reação dos Principais e dos anciãos das aldeias diante da declaração do intérprete francês foi imputar a sentença de morte ao

seu antigo líder e, nesse sentido, os índios da “Montanha Grande” esperaram o melhor momento para cumprir as ordens recebidas. Ainda de acordo com o relato, o personagem, em clara imposição da autoridade que julgava possuir e “tornar-se mais digno de admiração”, fazia-se “carregar por dois índios numa espécie de padiola, não andando nunca a pé” e assim ia percorrendo todas as aldeias (D’ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 69).

Sua sentença, entretanto, não fora cumprida como havia sido conspirada, pois sua sorte foi levada a cabo num combate entre seus seguidores – aliado dos portugueses e com alguns franceses aprisionados –, e os guerreiros do chefe Jurupari, cujo filho atingiu o profeta com uma flecha, “a qual trespassou-lhe o pescoço”, ficando pendurado nas barricadas que rodeavam a aldeia atacada, e “não satisfeito como o que fizera, lançou mão de uma taquara¹⁰⁸ [...] e com ela, pela segunda vez, trespassou-lhe as costelas. E jogou-o lá de cima com as entranhas à mostra” (D’ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 69-70).

Mas afinal, que combate foi este envolvendo o tal personagem?

Parte do relato de d’Abbeville é sobre o combate de uma expedição de portugueses que subjugou 30 ou 35 aldeias, em Ibiapaba, contra alguns corsários franceses que lá estavam e já tinham laços de amizade com índios da região, entre eles, o próprio Jurupari. Pode-se acrescentar que os índios que o seguiam não foram simplesmente convencidos pelos franceses das mentiras

108 De acordo com o autor, uma “espécie de flecha de certa qualidade de caniço muito resistente, com um pé de comprimento e três dedos de largura e aguçada com um chuço” (D’ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 70).

do personagem, reforçando certa conotação de ingenuidade ou incapacidade dos povos indígenas. Na verdade, uma das causas do fracasso de tais migrações é que “depois de longo tempo de vã procura os índios perdiam a confiança no seu profeta (e nesse caso não hesitavam um só momento em abandoná-lo, ou mesmo matá-lo)” (CLASTRES, 1978, p. 65).

Analizando o contexto datado dessa migração, suponho com outros autores que o capuchinho acabou por colocar, num único relato, os empreendimentos belicistas de Pero Coelho que, entre 1604 e 1605, estivera combatendo os Principais Diabo Grande (Jurupariáçu) e Mel Redondo, auxiliados por franceses (STUDART, 1903, p. 52) e a expedição missionária dos jesuítas, em 1607. E neste entrelaçado de narrativas, eventos, datas e testemunhos, o personagem – com prestígio de profeta ou caraíba entre os índios –, era ninguém menos que o próprio missionário da Companhia de Jesus, padre Francisco Pinto.

3.3.2 Mártir na Ibiapaba, mártir do Maranhão

Por que razão o capuchinho francês, Claude d’Abbeville, se recusara a mencionar o nome do personagem em sua narrativa? O jesuíta português e historiógrafo oficial da Companhia de Jesus, no Brasil, Serafim Leite, não titubeia em acusar os missionários franciscanos de terem promovido a morte do padre Pinto, pois, como sustenta, “não convinham, porém, aos Franceses tais pazes entre os Jesuítas Portugueses e os índios, dando aos pregadores como feiticeiros” (LEITE, 1943, p. 9).

O personagem da *História da Missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão* foi objeto de análise por parte de diferentes pesquisadores, entretanto, Cristina Pompa discorrendo sobre as “leituras e traduções” de textos coevo e moderno, sobre o período colonial, elucida uma questão, a meu ver imprescindível, que estava menos associada à veracidade ou não de o profeta ser o padre Pinto, mas de se pensar, histórica e antropologicamente, a “trama de significações em que colonos, jesuítas, indígenas e capuchinhos liam e tornavam familiares alteridades culturais, no teatro do Brasil colonial” (POMPA, 2003, p. 163). A sua sugestão analítica da “linguagem religiosa”, como fértil campo de possibilidades, no entendimento da construção das alteridades, parece ser fundamental para a reflexão sobre o prestígio alcançado pelo jesuíta Francisco Pinto entre os índios da Serra de Ibiapaba.

Nesse sentido, algumas questões devem ser formuladas: como apenas dois missionários acompanhados de poucas dezenas de índios e sem guarnição militar conseguiram permanecer tanto tempo naquela região, tecendo relações, até certo ponto amistosas com grandes morubixabas, mesmo sendo notórias suas disposições para a guerra, como ocorrido pouco tempo antes com Pero Coelho? E mais importante, como o padre Pinto foi apreendido na cosmologia indígena?

O *profeta* de d’Abbeville não teria sido a única maneira classificatória que cronistas e eclesiásticos usavam para tornar inteligíveis os detentores do saber e prática sagrados dos ameríndios. Certa confusão foi se criando nesta perspectiva, uma

vez que xamãs ou pajés e caraíbas ou profetas se homogeneizavam na terminologia do “feiticeiro” nos textos coloniais. Há quem defenda que esse fenômeno histórico prescritivo tenha surgido do “rastros da demonologia e da caça as bruxas”, apesar de Portugal ter dado pouca ou quase nenhuma importância ao Sabá (notadamente, diferente em França e Inglaterra), procurando assiduamente a presença demoníaca e seus feiticeiros nas “práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras” até o século XVIII (SOUSA, 1993, p. 162-163). Portanto essas múltiplas possibilidades na denominação do “feiticeiro” exigem, dos pesquisadores, contextualizar as fontes para ter-se real certeza da função social exercida por estes agentes históricos, como se pretende fazer aqui com o padre Pinto. Antes, porém, um pequeno comentário biográfico sobre esse sacerdote e sua apreensão, no pensamento social jesuítico, no contexto das missões ao Maranhão.

Francisco Pinto nasceu em Portugal, na Ilha de Santa Maria ou na Ilha Terceira, no ano de 1552. Logo cedo, ainda criança, foi para Olinda levado pelos pais – “nobres de nascimento”, onde realizou os primeiros estudos. Com 17 anos, seguiu para a Bahia e entrou na Companhia de Jesus, em outubro de 1568. Não completou o curso, ou seja, não fizera os quatro votos¹⁰⁹, ficando

109 Os jesuítas podiam tornar-se professos de três e quatro votos. Poucos padres conseguiam o último privilégio, constituindo-se numa “elite espiritual” dentro da própria Companhia de Jesus (CHAMBOULEYRON, 1994, p. 34).

na categoria de coadjutor espiritual formado¹¹⁰ e recebeu as ordens sacras, em 1588, aos 36 anos, após ter estudado durante vinte anos na Ordem. Na Bahia, foi superior nas aldeias de Espírito Santo e Santo Antônio, tendo o padre Luiz da Grã¹¹¹ como companheiro de missão. Já neste período, costumava em seu trabalho catequético, andar a pé e descalço, perfazendo longos percursos, afirmando, com isso, peregrinar pelo fundador da Companhia, Santo Inácio (STUDART, 1903).

Aparentemente, padre Pinto passou a ganhar certa notoriedade entre os pares, principalmente, por sua abnegação e claros sacrifícios físicos na missão, comparado, por vezes, aos influentes Nóbrega, Anchieta e Vieira (STUDART, 1903, p. 69-72). Sendo superior no aldeamento de Espírito Santo (BA), confidenciou a seu companheiro que sofria, por vários meses, de certa “tentação da carne”, tomando, por isso, a decisão extrema de autoflagelação: “fui forçado usar de outro remédio, tomando uma candeia e queimar-me para com um fogo apagar outro fogo”, deixando perplexo seu colega: “e foi em tal forma que disse o padre Leitão que tinha as partes secretas em uma brasa viva

110 Para chegar a esta condição, era preciso no mínimo dezessete anos de preparação: sendo dois de noviciado, com prática nos *Exercícios Espirituais*; nove anos como escolástico, sendo dois de estudos clássicos, três de filosofia e quatro de teologia; acrescido de cinco anos de experiência em algum estabelecimento de ensino da Ordem; e finalmente, um terceiro ano de noviciado especial para receber as ordens sacras e fazer os votos solenes de obediência, pobreza e castidade (CHAMBOULEYRON, 1994, p. 34).

111 Luiz da Grã foi o segundo Provincial da Companhia (1559-1571), sendo nomeado logo após a recusa, até hoje, misteriosa do Pe. Nóbrega. Nas primeiras décadas de missão no Brasil surgiu duas correntes dentro da Companhia, uma tida por “pragmática” – exortava o uso de bens e escravos para sustento das missões –, e outra, de linha “ascética” – preconizava a pobreza e austeridade na conversão gentílica (COUTO, 1997, p. 187-198). O padre Pinto, aparentemente, seguiu a linha propagada por Luiz da Grã.

e de tal sorte que ficara pasmado”¹¹². Apesar de confidencial, no primeiro momento, a história parece ter ganhado – assim como outras - certa dinamicidade entre os jesuítas, principalmente após sua morte, realçando seu papel de mártir e Santo, inclusive assim como seus irmãos de hábito mencionados, a figura do padre Pinto ganhava um tom diversificado entre os inúmeros cultores da vinha sagrada, ora como milagreiro, ora como fundador ou pioneiro dos trabalhos missionários. No final do século XVII, o jesuíta Bettendorff (1990 [1699], p. 42) o definia como “soldado de Christo para a banda do Ceará e serras de Ibiapaba, em os quaes moram os Tabajaras, em cuja busca ia este primeiro Missionário da gentilidade do Estado do Maranhão”. Isso explica, em grande parte, a atitude de Vieira, que, quando esteve entre os índios de Ibiapaba, escolheu por padroeiro de toda missão o co-fundador da Companhia de Jesus, padre Francisco Xavier:

O ofício do Sábado Santo e o da madrugada da Ressurreição se fez com a mesma solenidade e festa, a qual acabada, começaram os padres a entender na reformação daquela cristandade, ou na forma e assento que se havia de tomar nela; [...] era necessária muita luz do Céu para acertar em os maiores convenientes, e muita maior graça de Deus para os índios os aceitarem, e pôr em execução; para alcançar esta luz e graça, se tomou por padroeiro de toda a missão da serra a S. Francisco Xavier (VIEIRA, 1992 [1660], p. 188).

112 Certidão do Pe. Sebastião Vaz, Reitor do Colégio da Bahia [08/08/1659] (CARVALHO, 1995, p. 72-73).

Ao que se sabe, Xavier foi o único do grupo dos jesuítas que fundou a Companhia de Jesus com Inácio, em 1540, que conseguiu uma projeção apostólica internacional – marca característica dos jesuítas, nos dois séculos seguintes –, já que, nesse mesmo ano, deixou a Europa e seguiu para a Índia. Chegando em 1542, Xavier trabalhou dois anos, na costa leste do Cabo Camorim e, anos depois, atingia as Ilhas Moluca – distantes quatro mil milhas. Elegendo Goa como centro de seu ministério e com ajuda de outros missionários, missionou no Japão, construindo, entre os companheiros, a real possibilidade do crescimento da Ordem no Oriente. No entanto, deixando o Japão em 1551, em direção ao antigo Império Chinês, teve o trabalho abreviado, morrendo na Ilha Sancian, a poucas milhas de sua mais ambiciosa meta missionária (O'MALLEY, 2004, p. 123-124). A primeira geração de jesuítas tinha, em Xavier, o modelo de missionação: “E assim fiquemos obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa”, rezava a Carta Apostólica *Regime militantis Ecclesiae*, de 1540, cuja essência Xavier seguiu à risca. Em outras palavras, a partir de sua experiência com diferentes povos de culturas não ocidentais, criou-se nesse jesuíta “uma imagem popular de missionário protótipo, zeloso e irrefletido” (O'MALLEY, 2004, p. 55).

Vieira, com certeza, sabia da canonização de São Francisco Xavier, no início do século XVII¹¹³. Sua escolha para padroeiro,

113 Xavier foi canonizado junto com Inácio em 1622, ou seja, o apóstolo e o

em Ibiapaba, deu-se pela semelhança com o trabalho catequético implantado pelo padre Pinto, porque este também abria novas perspectivas de evangelização aos gentios do Maranhão, campo ainda desconhecido da Companhia e da Coroa; e, como seu irmão e companheiro de batina, no outro lado do mundo, também sofreu a incompletude de sua obra. Se Vieira não escolheu padre Pinto como padroeiro das missões em Ibiapaba, obviamente, foi devido à rigidez católica nos meandros do processo de canonização, próprias da Santa Sé, e que, sendo assim, fugia completamente de sua alçada, de qualquer forma, não se furtou escolher um Santo com nítidas características apostólicas. E sobre o “sacrifício” do “apóstolo e mártir do Ceará” (LEITE, 1938, p. 513), referiu-se Vieira: “[...] no mesmo altar onde estava para oferecer a Deus o sacrifício do corpo e sangue do seu Filho, ofereceu e consagrou o de seu próprio corpo e sangue, começando aquela ação sacerdote, e consumando-a sacrifício” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 125). De modo que parafraseando alguns autores sobre o trabalho catequético dos jesuítas fora da Europa, poder-se-ia afirmar que, se Xavier abriu as portas do Oriente e Manuel da Nóbrega, abriu as do Novo Mundo, padre Francisco Pinto abriu as portas do Maranhão!

De forma que, tacitamente, a figura do padre Pinto foi sendo apreendida e, mais que isso, foi sendo construída no pensamento social jesuítico, como pioneiro intrépido, junto às aldeias indígenas, no sertão, condição essa, aliás, que o promovia como exemplo e modelo a ser seguido de perto por seus companheiros.

fundador abriram as portas da Santificação para os futuros companheiros.

Esclarecedora desse argumento é a referência que Studart (1903, p. 64) faz, mesmo sem citar autor ou data, da “chronica” de um “velho jesuíta”, cujo título rezava o seguinte:

Para instrução dos Missionários do Maranhão darei uma breve notícia do modo e forma que se deve observar nestas entradas ao sertão, e que comumente obrava o Vosso Padre Francisco Pinto, que deve ser o exemplar dos nossos Missionários, pois foi o 1º que nos mostrou o caminho para a Missão do Maranhão.

Indubitavelmente, o “sacrifício” do padre Pinto na Serra de Ibiapaba, em 1608, às mãos dos Tarairiú¹¹⁴, sendo esta a primeira investida inaciana às missões maranhenses – que depois se transformariam numa influente área jesuítica com dezenas de aldeias missionadas somado ao não menos importante rol de informações coletadas por seu companheiro tanto para a Coroa quanto para a Companhia – constitui fortes indícios que motivaram a construção discursiva de sua importância e, mesmo, sua santidade. Assim como na tradição Católica Romana, Cristo – o Cordeiro de Deus – sacrificou a vida pela salvação da humanidade, padre Pinto derramou seu sangue pela gentilidade do Maranhão, consumando-a em “sacrifício”, no metafísico argumento de Vieira.

114 Luiz Figueira menciona os *Carariju* e Vieira os *tocarijus*. Puntoni (2002, p. 81-82) em estudo sobre os “Tapuias” do sertão nordestino, afirma que os Tarairiú, habitantes do Rio Grande e Ceará, costumeiramente, levavam o nome de seus chefes devido à fragmentação e rivalidade no interior de sua organização social como, por exemplo, os “janduí”, “canindés”, “paiacus”, “icós”, “caborés”, “jenipapoaçus” etc. Quanto aos Tarairiú de Ibiapaba não há qualquer referência a seu chefe indígena, uma vez que os jesuítas nesse período nunca conseguiram uma aproximação ou qualquer contato com suas aldeias.

O ideário do sacrifício inaciano não começou com ele, vale dizer, pois os primeiros “martirizados” teria sido um grupo de jesuítas, que, em caminho para o Brasil, foram atacados e mortos por corsários franceses, no mar das Canárias e, posteriormente, com aprovação papal, a “festa dos quarenta mártires”, como ficou conhecida, começou a ser celebrada na colônia, em julho de 1574¹¹⁵. De qualquer modo, padre Pinto estava na lista elaborada pelo jesuíta Simão de Vasconcellos, em 1658, com outros 63 missionários virtuosos e alguns candidatos à santidade (CUNHA, 1996, p. 76).

Por outro lado, a santidade desse jesuíta já o perseguia muito antes de sua ida e morte em Ibiapaba. É o caso, especificamente, de um suposto milagre promovido pelo jesuíta espanhol padre Anchieta, no colégio jesuítico da Bahia. Como há várias versões, optou-se por enfocar a registrada na *Notícia Sumária* da Biblioteca Evorense, possivelmente, escrita na década de 1620 e publicada na Revista do Instituto do Ceará:

Estando este bendito padre um tempo na enfermaria por alguns mezes com doença, que já o enfermeiro lhe tinha apressado o cubículo para a Extrema Unção o visitou o Provincial, então o venerável Padre José d’Anchieta, e abraçando-o lhe disse: V^a. R^a queira-se ir ao céu de mãos lavadas, pois não há de ser assim [...]; tem muito que passar primeiro; não há de morrer morte folgada, e antes della há de padecer muitos trabalhos,

115 Estes teriam sido os mártires “oficiais”. Todavia, em agosto de 1554, Nóbrega enviou três irmãos da Companhia para pacificar um conflito indígena resultando na morte de Pero Correia e João de Sousa, os dois “primeiros mártires da Companhia de Jesus na América” (HANSEN, 2001, p. 54).

fazer serviços a causa de Deus e salvar muitas almas [...]; E d'haí ao enfermeiro: Irmão, dê-lhe o vestido e não torne mais este padre a enfermaria, lhe disse¹¹⁶.

Pelo que se pode notar, padre Pinto fazia parte de um dos inúmeros relatos miraculosos que, por várias gerações sucessivas, se faziam da singular figura da Companhia de Jesus, no primeiro século colonial, padre José de Anchieta, o taumaturgo do Novo Mundo.

Mas, a despeito de sua pretendida santificação, há uma nítida discrepância entre os relatos concernente à morte de Francisco Pinto, pois a voz do capuchinho francês não ganha ressonância na narrativa de Luiz Figueira, seu companheiro de missão. Na *Relação do Maranhão* [1608], o jovem jesuíta, certamente embevecido com o ideário missionário, consegue transformar a angustiante e iminente morte do velho sacerdote – então com 54 anos –, em sacrifício quase teatral, de fundamentações bíblicas, digno de qualquer hagiólogo de seu tempo, que buscava, nas sendas do cultivo maranhense, exemplos de santidade.

Inicialmente, ganha vulto a construção de uma espécie de retórica da tragédia que, segundo o missionário, ocorreu no momento em que os padres haviam mandado um índio mensageiro avisar, ao Provincial e ao governador, a impossibilidade de continuar a expedição ao Maranhão, “por não haver palmo de tapuyas, que quem dos primeiros e segundo escapasse não escaparia dos terceiros”, por isso, “despedimos hu yndio diante de nos a sesta

116 EXCERPTOS de vários autores com referencia à vinda dos Padres Francisco Pinto e Luiz Figueira ao Ceará. Fortaleza, RIC, t. XVII, 1903, p. 156.

f.^a da infra octava da Epifania” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 98), contextualizou Luiz Figueira. Nota-se que padre Pinto morreu numa sexta-feira de Epifania, período de festa litúrgica em que a mensagem era a vinda do Salvador, o Messias. Mesmo na tragédia, a analogia dos trabalhos catequéticos ganha relevância de salvação eterna, levados pelos representantes da Cristandade. A verdade é que esse foi mais um exemplo da concepção temporal jesuítica, em suas cartas, geralmente, demarcado por espaços temporais do calendário da Igreja Católica¹¹⁷. Continua o padre:

Sahia pela porta o yndio despedinsose p.^a o mar
quão os tapuyas de súbito aparecerão a nossa porta
co mão arm.^a começo as frechadas de hua e outra
parte cõ grãde grita e em breve morreo hu tapuya e
outro segundo dizem foi cõ as tripas fora enchendo
o caminho de sangue e provavelmente logo morreria,
ep. q’ os salvagens sahirão a nossa porta que estava no
couce da aldea a borda do mato, e o pe. estava dentro
da casa rezando as horas menores¹¹⁸, tendo os nossos o
ímpeto dos tapuyas q’ o não matassem logo, e o foram
emparando até entrarem no mato (FIGUEIRA, 1967
[1608], p. 99).

117 Na *Relação do Maranhão* há vários exemplos desta construção temporal: os padres saem do Jaguaribe no dia de Nossa Senhora das Candeias (02/02/1607); um índio recebeu em batismo o nome Barnabé por ser dia do Santo; a morte de outro índio foi no domingo de Ramos etc.

118 Um influente jesuíta do século XVI, afirmou: “para os jesuítas seu aposento torna-se seu coro [orações públicas]” (O’MALLEY, 2004, p. 257). Distinta de outras ordens, os inacianos entendiam a oração privada (diferente das públicas, como missa e outras), como forma pertinente de encontrar força interior para seu ministério, como bem apontado nos *Exercícios*, fundamental para sua catequese móvel em regiões longínquas.

Durante a tragédia construída na narrativa cujo foco principal é causar expectativa no leitor – o que efetivamente acontece – Figueira então faz uso das escrituras para tornar inteligível tamanha atrocidade vivenciada por seu companheiro:

[...] bradavão os nossos aos tapuyas q' estivessem quedos q' aquelles era o pe. abaré q' os queria apaziguar e ensinar a boa vida e responderão elles que não tinhão de ver cõ isso, q' o avião de matar, finalmente se espalharão dous ou três nossos q' ali hião, ficãdo so junto do padre hu esforçado yndio e bemfeitor dos padres chamado Antonio carajbpocu, o qual o defendeo em quãto pôde ate morrer por elle e com elle [...], *chegarão então ao pe. e tendolhe hus mãos nos braços estirandolhes para ambas as partes ficando elles em figura de cruz*, outros lhe derão tantas pancadas cõ hu pao na cabessa q' lha fizerão pedaços, quebrandolhe os queixos e amassãdolhe as cachages e olhos; *o qual pao cheio de sangue trouxe como relíquia* (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 99, grifo nosso).

Finalmente, o sacrifício atingiu seu ápice. O sacerdote morto pelos Tarairiú – povo indígena que, aliás, nunca permitiu a aproximação dos padres – tombou em figura de cruz no solo ibiapabano. É praticamente impossível não relacionar essa cena com a emulação do Messias bíblico, ainda mais, se se pensar no índio protetor que tinha dado a própria vida por seu *Paí-Pina*. Possivelmente, Antônio Carajbpocu, como sugere seu primeiro nome, era um catecúmeno dos sacerdotes e os acompanhava desde Pernambuco. Seja como for, esse índio que, talvez, tenha trabalhado como língua (intérprete), também fora usado como

exemplo e, de uma forma ou de outra, como mecanismo de aproximação com os nativos e, como cristão que era, teve o corpo sepultado ao lado de Francisco Pinto. Para ser exato, padre Pinto fora enterrado entre a sepultura de Antônio e um índio não identificado, no sopé da Serra¹¹⁹, demonstrando mais claramente a construção simbólica do evangelho quando o Messias fora crucificado entre dois ladrões, tendo um deles se arrependido e ganhado o Paraíso. Nesse caso, índio pagão e índio convertido, na apelativa argumentação da santidade do padre Francisco Pinto.

Nas cartas jesuíticas, especialmente de missionários que pregavam em lugares ainda não missionados, é possível perceber uma espécie de desejo pela morte sacrificial, afinal, não se deve esquecer que se dirigir ao sertão implicava, necessariamente, num claro risco de morte frente às escassas condições de vida, em áreas desconhecidas e/ou inóspitas e até na desconfiança dos ameríndios. De qualquer modo, ao que parece esse nunca foi um obstáculo intransponível para os padres. Ascenso Gago, por exemplo, ao tentar intermediar a paz com alguns tapuias, se viu diante da morte, porém sem desfalecimento: “Respondi-lhes que eu era sacerdote de Deus, a quem nada é impossível, e que andava em serviço do mesmo Senhor, que ele me defenderia se fosse servido, e quanto não”, complementa o missionário: “folgaria

119 A narrativa de Figueira aponta o lugar como sendo “Abayára”. Pompeu Sobrinho (1967, p. 145-147), contudo, afirma não ser na atual cidade de Ubajara (CE), mas num rio de mesmo nome e afluente do rio Coreaú. Noutra narrativa sobre a morte de Pinto há referência a um índio chamado Jiguacu-Mirim que apesar de não ser batizado (não possuía nome cristão) acompanhava os padres e foi tirado de um aldeamento cristão (CARVALHO, 1995, p. 69).

muito morrer em seu serviço” (GAGO, 1943 [1695], p. 44). Desse pequeno trecho, interessa muito menos se o padre demonstrou realmente toda a calma mencionada, mas como esta ganhou coloração em sua narrativa.

O próprio padre Figueira que teve seu companheiro morto na Serra de Ibiapaba teria afirmado ter tido “inveja daquela gloriosa morte” (VIEIRA, 1992 [1660], p. 125), desejo, aliás, plenamente satisfeito, pois, em 1643, foi um dos quatorze membros da Companhia a perecer após um naufrágio próximo à Ilha de Marajó, quando seguia em missão, de Lisboa, para continuar os trabalhos no Maranhão (LEITE, 1940a, p. 69-72). Na ilha, levados pelos ventos e correntezas, acabaram “vítimas da ferocidade dos *aruans*”. Para Azevedo (1999, p. 40), Luiz Figueira deve ser considerado o “precursor dos seus no Pará” e com o padre Pinto, constituiu uma pioneira vanguarda missionária a partir de seus sacrifícios entre aos índios.

Por outro lado, padre Francisco Pinto em relação a outros jesuítas, missionários mortos em missão, parece ter ganhado uma envergadura de significado diferenciado, sobrepondo-se a seus companheiros. Isso se deveu, em parte considerável, porque a construção dessa compreensão apostólica eclodiu sobre duas frentes diferentes e, ao mesmo tempo, complementares: o uso sistematizado dos relatos que atravessou gerações sucessivas de escritores e leitores da Companhia; e também pelo uso da perpetuação de seu sacrifício, através das imagens visuais que enchem a imaginação dos leitores, em escritos publicados e disseminados em várias partes da Europa.

Ronald Raminelli (1996, p. 73-79), em instigante trabalho sobre as *Imagens da Colonização*, encontrou e analisou duas representações iconográficas do martírio do padre Pinto, sendo uma delas, publicada em 1675 por Mathias Tunner, em Praga, em obra intitulada *Societas Iesus usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, que usou de clichês presentes na literatura de viagem da época. Obedecendo a uma lógica geográfica, Tunner reservou à América – dentre outras imagens –, o martírio de seis portugueses sacrificados no Brasil, entre 1554 e 1633, com o objetivo de dar visibilidade às atrocidades ocorridas, semelhantes a outras partes do mundo em que o trabalho catequético estivesse ocorrendo, realçando e valorizando, assim, a figura do mártir sobre o “bárbaro” indígena.

Nesse sentido, conclui Raminelli (1996, p. 77): “o sacrifício do sacerdote concede ao tema do barbarismo uma nova faceta, pois o bárbaro constituía um obstáculo no caminho dos missionários”. Vale destacar que esta imagem representativa apresenta discrepâncias consideráveis com a realidade brasileira, pois, os índios são apresentados “com feições orientais e os cabelos amarrados ao modo japonês”, expondo machados como armas de combate e não com arcos e flechas, típicos dos índios da América portuguesa, aproximando, assim, os gentios do Novo Mundo aos cruéis inimigos do Oriente (RAMINELLI, 1996, p. 76). O sacerdote ao chão, em trajes menores¹²⁰ tem sua analogia

120 Na narrativa de Figueira, os índios tinham levado parte da indumentária do sacerdote e alguns objetos litúrgicos, que foram resgatados logo em seguida, por uma das índias cativas que convencendo os Tarairiú dos maus presságios da roupa,

completada à maneira de um Cristo crucificado, como sugere a dobradura das pernas.

A outra imagem analisada (Figura 5) encontra-se na seção de Iconografia da Biblioteca Nacional de Lisboa e, possivelmente, seja de autor holandês (1667). Nela, a feição martirizante do sacerdote ganha contornos fortes na composição figurativa de seu corpo: com a roupeta da Companhia, sentado e indefeso, a figura do sacerdote não esboça qualquer movimento de defesa e/ou contra-ataque aos seus algozes; auxiliado por um de seus catecúmenos, o abnegado missionário mantém angelicamente o olhar fixado aos Céus, numa franca semelhança com a candura dos Santos medievais. Nesse mesmo espaço, a dualidade posta entre o mártir e o bárbaro também ganha foco: guerreiros corpulentos, em movimento, impiedosamente massacram o velho padre no que, aparentemente, poderia ser uma típica emboscada dos “Tapuia” do sertão.

resolveram soltá-la. Certamente, as roupas deviam ter uma conotação simbólica para os índios.

Figura 5 – P. Franciscvs Pintvs vande Societeyt Iesv, wort vande Brasilianen met pylen doorschoten, op den 11. Ianvarij des iaers 1608.



Fonte: Gravura de Michiel Cnobbaert, 1667, publicada in Cornelius Hazart, “Kerckelycke historie van de Gheheele wereltdt namelyck vande voorgaende ende teghenwoordighe Eeuwe beschreven door den Eerw”, 4 vols., Antwerpen: Michiel Cnobbaert, 1667-1671, v. 1, p. 396. (BNP, Setor de Iconografia, Cota E-1661-P). Disponível na Biblioteca Digital Luso-Brasileira: <<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/6306>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

Nestes casos, houve intencionalmente a elaboração de uma imagem para o futuro, daquilo que me parece ser uma memória missionária ao sertão colonial cuja base era a concepção e representação de si (do mártir) para os outros (leitores diversos).

Nesse sentido, que relação para esses missionários poderia haver entre missão, morte e sacrifício?

Uma das razões desse posicionamento jesuítico perante a morte foi imbuir seus leitores, muitos jovens jesuítas ou noviços, da condição de sacrifício advindo com sua escolha como membros permanentes da Companhia de Jesus. Nas *Constituições* (1997 [1558], §61, p. 52), embora o sacrifício apareça enquanto conotação espiritual, o candidato sabia que, ao fazer parte do Corpo Místico da Ordem, já estava morto para o Mundo e para si mesmo, mas vivificado para Cristo.

3.3.3 *Amanaiara*: Senhor da Chuva

Para a reflexão aqui proposta, um dos pontos fundamentais não é somente perceber a construção do padre Francisco Pinto enquanto mártir ou pioneiro nos empreendimentos de missão, mas a tradução nativa desse homem de fé que percorreu, nos anos de 1607-1608, várias aldeias na Serra de Ibiapaba. Possivelmente, um ser singular na realidade colonial indígena, apresentando-se ele com sua longa roupa escura, barbado e tonsura sacerdotal, que andava sempre com os pés descalços (diferente de muitos outros europeus) carregando seus inseparáveis bordões ao som de ladainhas e orações acompanhado por dezenas de índios e um companheiro mais jovem, que apesar de peculiar, não possuía o mesmo prestígio do líder; e sempre munidos de seus apetrechos de culto: altar portátil, com cálices, vinhos e pão não fermentado para as consagrações.

Alguns estudiosos interessados nas práticas sociais tupis no período colonial costumam afirmar que os jesuítas não foram atentos observadores das práticas sagradas e/ou míticas indígenas, dada à concepção realística de sua percepção. E isso, em parte, é verdade. No entanto, nunca se esquivaram de apontar seus proeminentes inimigos – os “feiticeiros” –, na disputa pelo sagrado. Um desses exemplos é do jesuíta Fernão Cardim que, apesar do laconismo de sua narrativa, nesse aspecto em particular, deixou uma descrição pormenorizada do caraíba:

Entre elles se alevantão algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamão Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário algum Índio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias, e cousas estranhas á natureza. Como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão enganando-os dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc., por que com a sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os *panicús* ir as roças e trazer os mantimentos, e com estas falsidades os traz tão embebedos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas (CARDIM, 1939 [1625], p. 143).

A partir de cronistas coloniais, Hélène Clastres (1978, p. 35-53) constrói o que ela chama de o “estatuto” dos caraíbas na sociedade Tupi-guarani, que, com raras exceções, possuíam características próprias, mais ou menos recorrentes. Os caraíbas eram “errantes e solitários”, percorrendo diversas aldeias, nunca

demorando muito tempo nelas, sempre acompanhados de imensas comitivas; tinham o poder da oratória, inclusive alguns se apresentavam como exímios cantores; pelo prestígio junto aos morubixabas, eram recebidos por embaixadores com presentes (geralmente víveres) e alegres festas de boas vindas; sua entrada nas aldeias era notória: varrendo-se o chão por onde passavam e até sendo carregados às costas por seus seguidores ou levados em padiolas; sua estadia nas aldeias dava-se em uma choça ou cabana construída especialmente para sua visita; em suas andanças, possuíam um salvo-conduto entre aldeias inimigas; e por fim, diferente da própria ordem social dos Tupi, colocavam em prática comportamentos ascéticos que, com certeza, provocavam espanto nos contemporâneos, como o jejuar por longo período, absorver fumaça de tabaco e alimentar-se apenas com bebidas fermentadas.

Mas o prestígio do caraíba consubstanciava-se, mesmo, em seu poder de predizer o futuro e resultados de quaisquer empreendimentos individual ou coletivo (caça, guerra etc.), na sua ação sobre os fenômenos naturais e capacidade de lançar a doença ou a morte a quem quer que fosse. Os grandes caraíbas, por seu turno, podiam até mesmo ressuscitar mortos e fazer nascerem às plantas (MÉTRAUX, 1979, p. 68).

O percurso dos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira da região do Jaguaribe, onde aportaram vindos de Pernambuco até a Serra de Ibiapaba é fundamental para se entender o trato desses religiosos com os diferentes povos contatados e da consagração, entre os índios, do padre Pinto enquanto um líder espiritual

indígena. Desde que pisaram em terra, os missionários tiveram a preocupação de devolver os índios escravizados por Pero Coelho a alguns de seus parentes encontrados no caminho, o que ocasionou, sem dúvida, certo frenesi e ansiedade aos índios que seriam posteriormente visitados como, por exemplo, na aldeia do Principal Acaju, distante pouco mais de 35 léguas – próximo ao rio Curu (possivelmente na região de Paracuru, no litoral oeste do Ceará) –, que, ao receber o sobrinho e alguns parentes junto com os padres, havia preparado festas, presentes (peixes) e uma choupana em separado, por já ter notícias de sua chegada.

Alguns dias na aldeia de Acaju (com 50 a 60 pessoas) foram suficientes para os jesuítas os convencerem de seguir para Ibiapaba, afastando-se do litoral em direção ao sertão. Na Serra, outras duas aldeias (de 20 e 60 casais) engrossaram a comitiva liderada pelo padre Pinto e seguiram em direção à aldeia do mais influente dos Principais de Ibiapaba, Jurupariçu ou Diabo Grande, onde permaneceriam quatro a cinco meses. Dessa povoação, os padres conseguiram iniciar relações amistosas com outros cem casais chefiados por seu Principal, Milho Verde, que regressavam do Maranhão e, ainda, com parte considerável das setenta aldeias que haviam sido desbaratadas por Pero Coelho. De modo que descontadas as imprecisões demográficas e a intencionalidade do discurso do capuchinho francês, não é tão difícil imaginar por que d'Abbeville, tenha apontado seu personagem, como líder de uma comitiva de milhares de almas; entretanto, importa destacar que a expedição missionária acabou por agregar e reorganizar,

até certo ponto (impossível saber ao certo), os mesmos e, talvez, outros morubixabas e suas aldeias na Serra de Ibiapaba.

Antes de passarem à aldeia de Jurupariáçu, os missionários enviaram mensageiros para avisar de sua chegada e pedir permissão para visitá-los. Técnica de aproximação esta já aprendida pelo “antigo sertanista” padre Pinto em sua experiência anterior, entre os Potiguara no Rio Grande (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 87). A resposta não tardou, e, como embaixador do temido Principal, foi enviado seu irmão, diabo ligeiro, “hu índio muy desposto em seu falar grãdioso e arrogante”, que, de acordo com Figueira, “fez todos os cõprimentos significãndonos os desejos de nos ver em sua aldeã”, oferecendo um pouco de milho e feijões (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 86).

Entretanto, o percurso de onze dias que antecedeu a chegada à aldeia fora marcado fortemente pela leitura nativa do velho missionário como líder espiritual indígena ou caraíba, de modo que para melhor percepção deste aspecto, seguir-se-á a narrativa da *Relação do Maranhão* [1608], escrita por seu companheiro (FIGUEIRA, 1967, p. 76-113). A comitiva reunida sob a liderança do padre Pinto seguiu o embaixador nativo que nunca se esqueceu de preparar choupanas, em separado, para os dois jesuítas, inclusive numa dessas paragens os padres chegaram a celebrar a “festa da Ascensão” que certamente tinha produzido uma admiração, entre índios, por algo desconhecido de sua prática sagrada, contabilizando frutos que, talvez, nem sequer os padres tenham imaginado.

Faltando cinco léguas para à aldeia de Jurupariaçu algo inusitado – pelo menos para o novato Figueira –, ocorreu aos padres:

[...] o diabo grande tinha mädado em comp.^a de outro irmão seu mais moço cõ refresco de farinha de peixe, milho e abóboras e cõ *preceito q' nos levassem em redes não ao subir da ladr.^a mas todas aquellas cinco léguas e q' elles fizerão cõ tãta diligencia e caridade quãta se não pode encarecer (aquellas cinco legoas andamos em pes alheios em todo este caminho)* (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 87, grifo nosso).

Os relatos coloniais estão repletos de exemplos da hospitalidade tupi: “têm por grande honra agazalharem a todos e darem-lhe todo o necessário para a sua sustentação”, afirmou Cardim (1939 [1625], p. 151). Não obstante, poucas são as vezes em que se mostram quase subservientes, afinal, carregá-los em redes nesse trajeto, descendo e subindo ladeiras, demonstra a estima (ou temor) dispensada aos sacerdotes, ou melhor, ao caraíba de batina e seu companheiro. Três léguas depois, uma parada estratégica dentro da simbologia da recepção nativa, a mulher de Jurupariaçu – certamente a mais velha que tinha este prestígio sobre as outras –, recepciona-os com feijões, peixe e uma dúzia de abóboras¹²¹. O encontro estava finalmente marcado. Continua o sacerdote:

121 Fiz questão de enfatizar a entrega de víveres para se perceber o valor da receptividade indígena, uma vez que na Serra de Ibiapaba havia uma escassez advinda com o inverno rigoroso de 1607, diferente das secas registradas do ano anterior e posterior.

Ao dia seguinte nos veio o mesmo principal receber ao meyo de caminho mea legoa da aldeia cõ todos os principais e algumas molheres cõ seos presentes, e elles todos cõ suas bozinas, gaitas e cascaveis, que são seus instrumentos musicais com tanta festa e alegria que eu fiquei pasmado, e o padre com ser antigo sertanista me disse q' nunca vira entre gentios cousa semelhãte [...] sahiu hu grade tambor q' já toda a manhã hiamos ouvindo e cõ seus maracás (q' são hus cabaços com hus feijões dentro) tangendo e cantando, o cõ essa solenidade nos meterão na casa q' nos tinhamo aparelhado e nos troucerão logo muitos presentes e as musicas e dâças continuarão dous outros dias cõ suas noutes (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 87, grifo nosso).

Recepcionados por prestigiados e temidos morubixabas, presenteados pelas mulheres e acolhidos em cabanas em separado, tudo isso, deve-se notar, ao embalo de festas com danças e alaridos. Não há dúvida, os sacerdotes jesuítas foram acolhidos como grandes caraíbas, não somente por terem sido tratados assim, mas, principalmente, porque se fizeram tratar como diferentes dos líderes espirituais nativos: “enformandoos de como éramos muy diferentes dos seus feiticeiros e dos outros índios a que elles aborreção e tinhamo por peste do mundo, e q' vínhamos a dar-lhe notícia da outra vida e do criador de todo o mundo” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 90). Assim sendo, usaram do papel de caraíba que lhes foi passado pelos índios e, de quebra, anunciavam mensagens futuras “da outra vida” e do “criador de todo o mundo”, aliás, como faziam seus rivais indígenas pela posse do sagrado.

Entretanto, ainda sobre Juripariaçu, faz-se necessário desvendar os pormenores sub-reptícios da atitude desta liderança na Serra de Ibiapaba. Facilmente, se poderia deter no significado dos presentes levados pelos padres para conseguir respeito e hospitalidade dos chefes indígenas, o que instigou Figueira, mais uma vez, a relembrar a faceta de aproximação pelas “cobiças” dos “selvagens”, principalmente, por “machados, facas, espelhos, tizouras ec (nomeado tudo por seu nome)”. Ademais, o que escapou ao missionário fora a sagacidade de Jurupariaçu advindo com esse novo contato. Ele havia lutado contra Pero Coelho, assim sendo, sabia da cautela que devia ter para com os novos visitantes, principalmente, porque traziam consigo notícias do açoriano e os cativos levados por ele.

Pelo contexto, é convincente que ainda que num primeiro momento Jurupariaçu tenha usado de cautela diplomática – que também tinha suas peculiaridades entre as lideranças indígenas e destas em relação às autoridades ultramarinas e locais –, logo depois, convenceu-se mesmo das qualidades sobre-humanas do padre Pinto. Tanto é assim que se tornou protetor de Luiz Figueira, após a morte do companheiro, quando alguns “feiticeiros” tentaram matá-lo alegando que traria soldados portugueses para vingar a morte do velho jesuíta. Para convencê-los a não levar o plano adiante, sua intervenção na questão perpassou dois aspectos distintos, estando o primeiro relacionado à vingança sobre os Tarairiú: “q’ iria prim.ro a dar nos tapuyas assalto p.^a vingarem a morte do p.e.”; e outro, no campo simbólico, relacionado ao culto

dos restos mortais do padre: “[...] e q’ farião hu presente dos cativos, aos quais como em triunfo farião carregar os ossos do p.e e os trarião ao padre grande, e finalmente servirão p.a a Ygreja depois de fazer estas diligencias e satisfação” (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 103). Assim, Luiz Figueira devia ser poupado porque tinha uma espécie de função religiosa que não era exclusivamente cristã, mas também nativa, já que acompanhava o grande caraíba.

O Principal Jurupariacu ou Diabo Grande queria mesmo os ossos ou as relíquias de seu *Amanaiara*¹²². De fato, os autores que se debruçaram sobre as missões do padre Francisco Pinto são unânimes em mencionar que ele ficou conhecido, entre os índios do Rio Grande, possivelmente Potiguara, como sendo seu “Senhor da Chuva”. Certo biógrafo, citado por Studart, relatou as circunstâncias dessa fama conquistada, durante uma seca extraordinária. Os índios desesperados pediram ao sacerdote que “lhes alcançasse de Deus chuva pa. as suas sementeiras, que se perdião”, e o missionário refletiu:

Por outra parte via que este milagre arreigaria mais na fee aquellas tenras plantas, e temia q’ a falta delle as murchasse [...], acabou o Padre Pinto a sua súplica, e ao mesmo instante se desfizerão as nuvens em agoa. E vendo este milagre os índios ficarão admirados do Padre ao qual não nomiavão, nem noviarão dahi por diante por outro nome que o de seu Amanijara, que quer dizer Senhor das Chuvas (STUDART, 1903, p. 70).

122 Há outras variações da palavra, por exemplo, *Amanayara*, *Amanajara* e *Amanijara*.

A fama do padre Pinto entre os índios, como ente sobre-humano, com poderes sobre a natureza, percorreu e alastrou-se no norte do sertão colonial convencendo, inclusive, os Tabajara em Ibiapaba, esclarecendo-nos que o significado sagrado de seus ossos era apenas continuidade de seu poder ainda em vida. Após a morte do missionário, toda aldeia foi reunida e Jurupariáçu realizou as “exéquias do padre a seu modo mãdão que se fizesse grãdes e públicos prãtos por toda aldeia”. E conclui Figueira:

[...] e se ajuntarão os yndios na casa q' fora nossa, e ao pé da cruz q' no terreiro tínhamos feito levãtar fazendo nestes lugares principalmente grãdes gritos e derramando muitas lagrimas, e os filhos do diabo grãde deixarão crescer o cabelo tingindose e tishãdose em sinal de tristeza q'lhe o seu luto (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 102).

Os prantos coletivos ocorreram ao pé da cruz, fincada próxima à casa dos padres. Porém, longe de os índios estarem completamente cristianizados como talvez queira sugerir nosso narrador, os Tupi não se esquivavam em trazer para si alguma singularidade do funeral cristão em demonstração de abertura à alteridade alheia, o que obviamente não teve ressonância plena dentro da ortodoxia jesuítica e, por que não dizer, na incapacidade cristã dos missionários de também se abrirem plenamente, uma vez que o corpo de Pinto foi enterrado segundo os rituais católicos.

Padre Fernão Cardim (1939 [1625], p. 156), escrevendo sobre os “enterramentos” tupis também registrara prantos coletivos,

admirando-se de nunca cansarem os índios que, por dias e noites seguidas, choravam seus mortos, apontando, contudo, que tais “honras” eram dadas apenas aos grandes Principais. Mas, haveria alguma relação nos ritos indígenas concernentes à morte a qualquer referência aos restos mortais do indivíduo? O próprio Figueira responde:

[Os tapuyas] tâbem por costume quãdo os seus morrem se são homens as molheres lhe comem a carne, e os ossos moydos lhos bebem para que não tenham saudades daquelles q' metem nas entranhas, tendose pr. mais pios nesta impiedade q' os q' enterrão os mortos apartandoos de sy de todo o que he causa das saudades (FIGUEIRA, 1967 [1608], p. 88, grifo nosso).

Apesar de considerar tal costume impiedoso, o missionário não foi totalmente obtuso ao endocanibalismo tapuia, percebendo o valor intrínseco nesse rito funerário, ou seja, bebiam-se os ossos por saudade do ente querido falecido. Quanto aos ossos do Amanaiara, a intenção dos índios foi preservá-los junto de si, na igreja, o que, evidentemente, remete aos resquícios do poder sobrenatural do *Paí-Pina*, em prover com chuva a seca terra cearense e potiguar devido às estiagens que os índios tão bem conheciam.

Por outro lado, no interior do que se poderia chamar “cultura tupi”, os ossos não possuíam qualquer relação direta ou fundante na dinâmica da estrutura social indígena, pois esta se inscrevia na carne, ou melhor, no corpo do inimigo morto e no corpo do índio

matador no debatido ritual antropofágico (CUNHA, 1996, p. 82). Ampliando seu significado, a estrutura sociocultural indígena construía-se na vingança estabelecendo uma espécie de “predação familiarizante” (FAUSTO, 1999, p. 269).

Logo, ao que parece, esse episódio de preservação dos restos mortais do missionário pelos nativos tupis (Tabajara e Potiguara) parece encenar um caso muito pouco recorrente na literatura etnológica colonial. Indubitavelmente, os índios elaboraram um entendimento peculiar nesse jogo do sagrado; e assim como as *santidades* quinhentistas re-significavam diversos aspectos da hierarquia católica – tão bem discutida por Vainfas (1995) –, os nativos de Ibiapaba, tomando de empréstimo as palavras de Carneiro da Cunha, elaboraram uma “contrafação” da tradição cristã, pois os “índios não se opõem, não resistem à verdadeira religião: mas contrafazem-na” (CUNHA, 1996, p. 83).

Na narrativa de Figueira, o corpo do padre Pinto fora enterrado ao sopé da Serra de Ibiapaba enquanto era levado o pau de jucá – que vitimou o sacerdote – para o Colégio jesuítico da Bahia¹²³. Todavia, antes de voltar ao litoral, Figueira mandou desenterrar os restos mortais de seu companheiro para ver se seria possível levá-lo, entretanto, pelo estado de decomposição pouco acentuado, deixou para outra oportunidade, que a rigor nunca

123 Apesar do padre Jacinto de Carvalho (1995, p. 70), afirmar que tal relíquia desapareceu, em 1624, seu companheiro de Ordem, padre Bettendorff, em 1698, mencionava coisa diversa: “um desses paus ou *ibirassangas* como se chamam os com que matam, com o qual tinha sido quebrada aquela sagrada cabeça, todo ensanguentado, que, até ao dia de hoje, se guarda, com muita veneração, e lembrança eterna, no Colégio da Baía de Todos os Santos” (LEITE, 1943, p. 9).

aconteceria, apesar dos esforços ulteriores. Por volta de 1612, conta Studart (1903, p. 86-88) que os índios da região de Jaguaribe sofrendo uma estiagem prolongada, resolveram buscar os ossos do padre Pinto, em Ibiapaba, levando-os para a igreja construída na aldeia de Parangaba, onde celebravam seus casamentos sem pároco diante dessas relíquias.

A estima pelos ossos do Amanaiara era tanta entre os nativos que trouxera o mais temido e notório líder potiguara, Felipe Camarão, da região do Rio Grande.

[...] chegando ao lugar onde estavam os ossos, abraçou-os e beijo-os com grandes mostras de veneração, ordenou o *çapiram* ou *sapirão*, que é um pranto geral, por espaços de 3 dias, fez construir uma igreja maior e mais decente para onde transportou os ossos que foram conduzidos em procissão num caixão coberto de um pano azul, e ordenou que todas as manhãs os índios daquelas aldeias, fossem dar ao morto o *Teande-coema* ou bons dias (STUDART, 1903, p. 88).

O autor afirma que Camarão fora catequisado por Francisco Pinto, quando o jesuíta missionava na região dos Potiguara, no Rio Grande, o que justifica, em parte, todas essas honras. Ademais, o irmão de Jacaúna (outro líder potiguara, no Jaguaribe), aparentemente, foi mesmo convencido da santidade cristã de seu suposto preceptor, uma vez que esse líder nativo e defensor da política colonial portuguesa, na guerra contra os holandeses (1630-1654), estava convertido ao Cristianismo (SOUTO MAIOR, 1912).

Outro episódio envolvendo os ossos do sacerdote se deu por volta de 1614, portanto, seis anos depois de sua morte e, que está registrado numa carta do jesuíta Manoel Gomes, escrita do Ceará ao Provincial da Ordem¹²⁴. Contudo, longe de assemelharem-se as honrarias mencionadas, houve uma ferrenha disputa pelas sacras relíquias. Na correspondência, o jesuíta afirma haver sido impelido pelos nativos, no litoral, a acompanhá-los até a igreja da aldeia para ver os restos mortais de seu Amanaiara, contudo, respondeu que apenas iria se fosse para levar as relíquias para o Colégio da Companhia, na Bahia. Os índios em retuque, responderam “que não quizeram e afirmaram os havia de defender com as armas” (NOGUEIRA, 1904, p. 48). Studart (1903), comentando o mesmo documento, traz novos elementos dessa disputa, relatando que o jesuíta pediu que o vigário de uma fortaleza, Balthasar Correia, a caminho para Pernambuco, tentasse, por todos os meios, surrupiar os ossos e levá-los consigo. Sabendo do engodo, os índios se anteciparam e tiraram os restos mortais do padre Pinto, da igreja, escondendo-os em lugar desconhecido, não sem antes revistarem pacientemente o tal vigário, já no percurso de sua viagem por vários dias.

O padre Jacinto de Carvalho, jesuíta que trabalhou durante treze anos em diversas missões, ao longo do rio Amazonas, na

124 Carneiro da Cunha (1996) diz que encontrou por acaso, na Biblioteca Nacional de Lisboa, um documento de 1618, escrito por um jesuíta, que, a caminho do Maranhão, pretendia levar os ossos de padre Pinto. Mesmo sem identificá-lo, a narrativa usada pela autora é semelhante à dos documentos usados por Paulino Nogueira (1904) e Barão de Studart (1903).

primeira metade do século XVIII, aponta, em sua *Crônica*, um milagre com os ossos do padre Pinto. Segundo ele, um frade franciscano chamado Antônio, que esteve no Ceará, sofria com chagas espalhadas por todo o corpo, e vê-lo era como ver “um retrato da morte”. Tomou apenas um osso do falecido jesuíta e o colocou debaixo da cabeceira, “sem aplicar outro remédio lhe sararam as chagas e cobrou perfeita saúde”. E na sorte de não ser desmentido arrebatou: “foram testemunhas disto todos os índios das aldeias do Ceará, que contavam o milagre com grande admiração” (CARVALHO, 1995, p. 73).

Mediante o exposto até aqui, por que razão houve a acomodação simbólica do padre Francisco Pinto enquanto feiticeiro ou caraíba entre alguns povos indígenas no sertão colonial? Para além dos aspectos socioculturais, até aqui arroladas, do caraíba e do evidente trato comparativo com os missionários jesuítas, a resposta à instigante pergunta deve ser buscada na construção das cosmologias. Por exemplo, ao estudar a relação de alteridades, na América hispânica, entre Astecas e colonizadores, apontou Todorov (1999, p. 90) que a identificação do invasor com as divindades indígenas foi fruto da “incapacidade [dos índios] em perceber a identidade humana dos outros, isto é, admiti-los, ao mesmo tempo, como iguais e diferentes”. Na América dos conquistadores portugueses, os Tupinambá pareciam confundir os excêntricos europeus (com seus objetos, indumentárias etc.) com seu “herói-civilizador” ou com um de seus filhos que teria voltado ao mundo em companhia de auxiliares. A “incapacidade”

de compreensão plena da religiosidade alheia deu-se também entre os jesuítas que viram em *Sumé* ou *Çume* indígena, o apóstolo São Tomé que teria passado pelo Brasil deixando suas pegadas gravadas em rochas (MÉTRAUX, 1979, p. 7). Nesse jogo das alteridades, houve mesmo, uma aproximação dos elementos culturais de si para compreender o outro – índio e/ou jesuíta.

Portanto, as disputas pelo sagrado, ou melhor, pela detenção da materialidade do sagrado entre índios e jesuítas, é claro indicativo de como os contatos interétnicos foram processadas pelos agentes históricos. As relíquias do padre Pinto encontraram ecos na cosmologia indígena quanto à possibilidade de reorganizar o tempo da chuva e do sol, nas terras costumeiramente assoladas pela estiagem; entre os padres, a real possibilidade de santidade¹²⁵ de seu intrépido mártir missionário significaria o alastramento da fé em terras gentílicas. Por conseguinte, o corpo do padre Pinto, indubitavelmente, perpassou os rituais funerários e seus desdobramentos simbólicos naqueles que, grosso modo, representavam ambos os lados do contato. Tênuê fronteira de lógicas culturais distintas. Seja como for, o missionário jesuíta Francisco Pinto que fundara diversas missões nas capitanias do Norte, entre elas, a de Ibiapaba, remexeu o sacrário universo de povos indígenas: ora como caraíba, ora como seu *Amanaiara* – Senhor da Chuva.

125 Santo Inácio nos *Exercício Espirituais* [1548], nas “Regras para Sentir com a Igreja”, apontava para o significado das relíquias: “Louvar as relíquias dos santos, venerando-as, e rezando a eles” (LOYOLA, 2002, p. 135).

Desde o início de seu trabalho, a leitura que os missionários da Companhia de Jesus fizeram das missões religiosas, enfatizadas em seus escritos, revela a compreensão que tiveram eles da participação das lideranças indígenas como uma etapa imprescindível. Como se disse, aos Principais, intermediários de dois mundos socioculturais distintos, tais acordos e alianças significavam mudanças sociais diversas, que podia variar, desde a perda completa de seu estatuto como, por exemplo, com Cobra Azul; no revigoramento de sua chefia com novas funções, dentro e fora de suas aldeias, exemplificadas na relação de aproximação com D. Jacob de Sousa, D. Salvador Saraiva e D. Jorge da Silva; e mesmo, no recrudescimento de sua influência junto aos padres e seus próprios seguidores, ilustrada com D. Simão Taminhobá.

Mais do que apresentar um conjunto homogêneo de experiências na aproximação dos padres com essas lideranças indígenas no plano social em detrimento de outro plano, o espiritual, procurou-se a partir dos exemplos enfatizar a variedade dos acordos processados. Isso porque, então, o prestígio de cada uma dessas lideranças e o papel social que exerciam no interior das aldeias indígenas de alguma forma serviu como parâmetros de suas ações frente aos missionários.

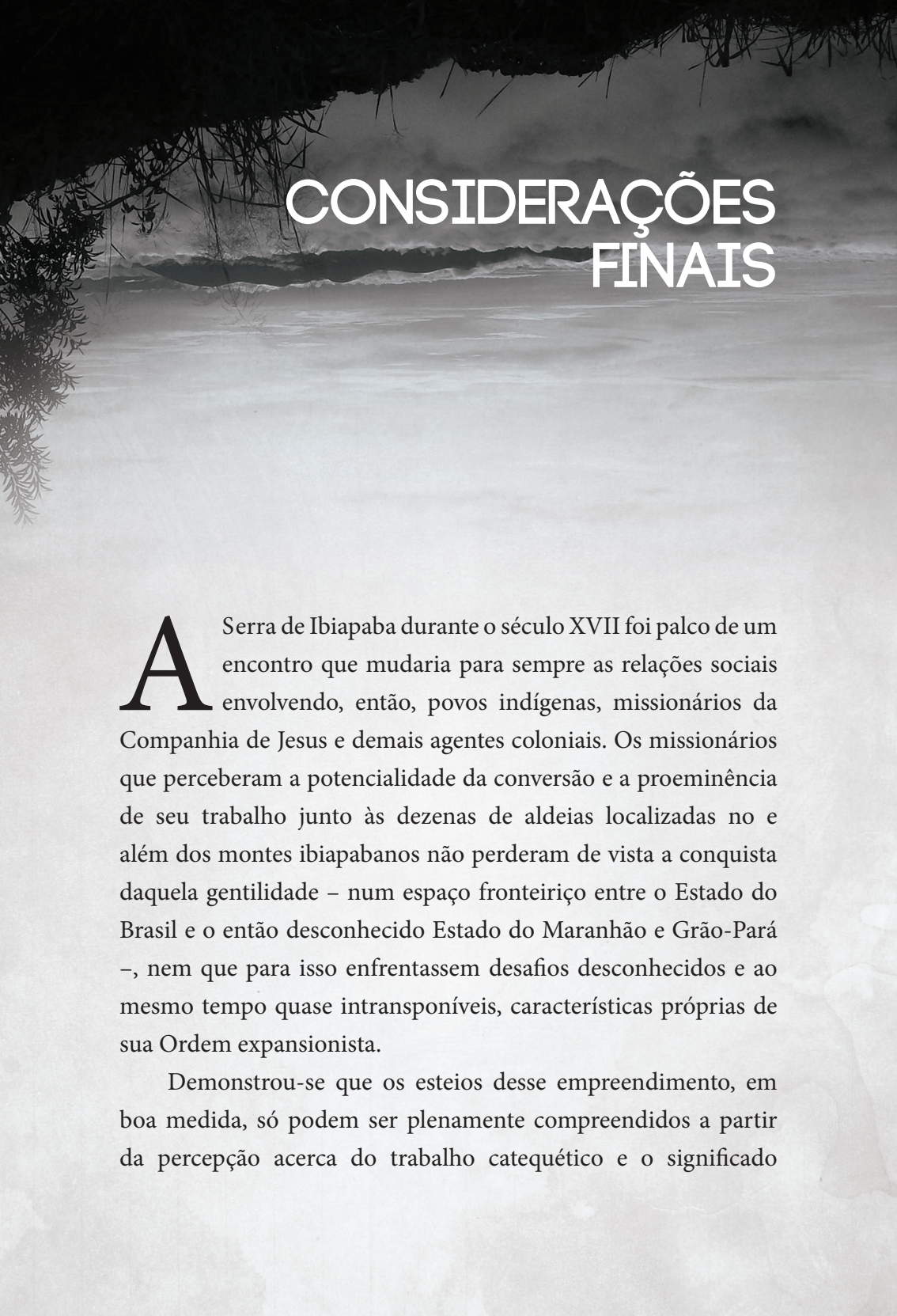
Por conseguinte, na Serra de Ibiapaba, pajés e caraíbas apresentavam-se como os obstáculos mais dificultosos a serem superados nas missões, pelo papel de destaque que possuíam nas aldeias e junto aos seus Principais. Desbaratar e destruir seu prestígio fora o caminho mais rápido e prático escolhido pelos

missionários no estabelecimento de uma nova liderança cristã entre os nativos. Não havia, entre os padres, qualquer disposição em converter os líderes espirituais indígenas, que a despeito de sua insubmissão, estava relacionada ao pensamento jesuítico de encará-los não como potenciais cristãos – gentios, como os demais –, mas como uma espécie de “herege” tipicamente indígena, pois sempre estavam à espreita de quebrantar o prestígio dos missionários (NEVES, 1978, p. 93). E talvez, devamos repetir, menos por considerarem-se conscientes defensores de sua “cultura original” e, mais acentuadamente pelo arrefecimento de seu prestígio e até sua total diluição provocada pelos contatos.

Entre os índios, os mencionados “feiticeiros” foram os primeiros a colocarem-se contra a influência dos *abará*, logo, diferente dos Principais que tiveram posições diferenciadas. Denunciando seus rivais e tentando convencer a todos de suas “mentiras”, ora rechaçando os ensinamentos cristãos em bloco, ora fazendo novas interpretações da catequese dos padres, eles posicionavam-se como intransigentes combatentes do Cristianismo. Sendo assim, o metafísico combate no interior das missões era fundamental para definir quem tinha influência direta na organização social das aldeias, afinal, os Tupi “sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que perambulam por toda parte” (MÉTRAUX, 1979, p. 56). Os missionários jesuítas, agentes coloniais portadores de uma “linguagem religiosa” (POMPA, 2003) peculiar, não concebia a coexistência e nem comportava a diferença, pois a influência de um esteve diretamente associada ao

apagamento do outro e, nesse meio termo, as contradições foram crescentes e novas estratégias foram sendo formuladas.

O caso do padre Francisco Pinto, apreendido na memória missionária jesuítica enquanto um mártir (*exemplu*) e acolhido na cosmologia indígena enquanto um caraíba cuja influência ultrapassara sua morte física parece apontar para uma complexidade sociocultural bastante pertinente nas relações interétnicas não apenas na Serra de Ibiapaba, mas na experiência colonial na América portuguesa. À revelia do discurso hagiográfico dos Companheiros de Jesus os povos indígenas no sertão colonial apropriaram-se à sua maneira do velho sacerdote construindo uma leitura particular da influência deste jesuíta, protótipo de missionário com função de caraíba.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Serra de Ibiapaba durante o século XVII foi palco de um encontro que mudaria para sempre as relações sociais envolvendo, então, povos indígenas, missionários da Companhia de Jesus e demais agentes coloniais. Os missionários que perceberam a potencialidade da conversão e a proeminência de seu trabalho junto às dezenas de aldeias localizadas no e além dos montes ibiapabanos não perderam de vista a conquista daquela gentildade – num espaço fronteiriço entre o Estado do Brasil e o então desconhecido Estado do Maranhão e Grão-Pará –, nem que para isso enfrentassem desafios desconhecidos e ao mesmo tempo quase intransponíveis, características próprias de sua Ordem expansionista.

Demonstrou-se que os esteios desse empreendimento, em boa medida, só podem ser plenamente compreendidos a partir da percepção acerca do trabalho catequético e o significado

ampliado de sua *Missio*, como homens religiosos de seu tempo. Todavia, sua influência, necessariamente, devia ser conquistada no reconhecimento das diferentes etnias que habitavam aquela região colonial, construindo novas relações sociais com esses atores que também se movimentavam e possuíam certa autonomia na leitura das contingências históricas advindas com os contatos.

De qualquer forma, este processo colonial não se deu de maneira plena e uniforme, no sentido de ter sido concebido com respeito às diferenças culturais dos povos nativos: primeiro, porque aqueles povos concebiam a alteridade como possibilidade de abertura e reconhecimento ao mesmo tempo, possibilitando uma junção ou dinâmica peculiar de sua cosmologia e práticas sociais; segundo, porque tais missionários também foram objetos de leitura e reconhecimento por parte dos nativos, que os viam diversamente, ora como elos aproximativos junto às autoridades coloniais, ora como divindades ou entidades portadoras de poderes mágico-religiosas, ou ainda, simplesmente, como seres estranhos ao Mundo indígena colonial que precisavam ser conhecidos e reconhecidos em seu próprio meio.

Nesta pesquisa constatou-se como se deu à construção das alteridades entre esses atores, esmiuçando a diversidade, resultante das leituras proporcionadas por todos os envolvidos, que em maior ou menor grau, apresentavam aproximações, distanciamentos, conhecimento e reconhecimento durante os encontros coloniais, demonstrando uma riqueza dialógica, mas também claros sinais de uma espécie de miopia subjetiva e social pelo Outro, na mútua tradução vigente, em períodos distintos, ao longo do século XVII.

Nesse sentido, todos sem exceção, postaram-se de maneiras diversas, mesmo no interior de um aparente lado monolítico – colonizadores ou índios –, pois, de fato, como se demonstrou, entre os padres houve divergências quanto ao andamento das missões e suas formas respectivas de atuação; e entre os povos indígenas, de acordo com seus interesses, mas também de suas próprias experiências históricas já no âmago do colonialismo, um entendimento plural e diverso frente aos missionários e outros agentes representantes da Coroa portuguesa.

O que denota que as leituras processadas tinham que ver com as experiências de cada lado (ou lados), isto é, dos atores envolvidos, e entender o Outro perpassava sua ordem de interesse em momentos de contextos históricos específicos: aproximando-se dos missionários ou se deixando aproximar pelos religiosos mediante alguma vantagem e/ou subterfúgios em uma realidade de expansão colonialista então irreversível. Assim, não parece ter havido uma tentativa sempre combativa dos índios para aceitar as missões jesuíticas em Ibiapaba, mas que elas foram sendo construídas num processo histórico negociado, no momento em que julgavam eles apropriadas como mecanismo de defesa contra seus inimigos – colonos e/ou outros povos indígenas – frente às autoridades coloniais ou até, como se viu, quando as julgavam importantes em sua própria dinâmica social interna e/ou externa.

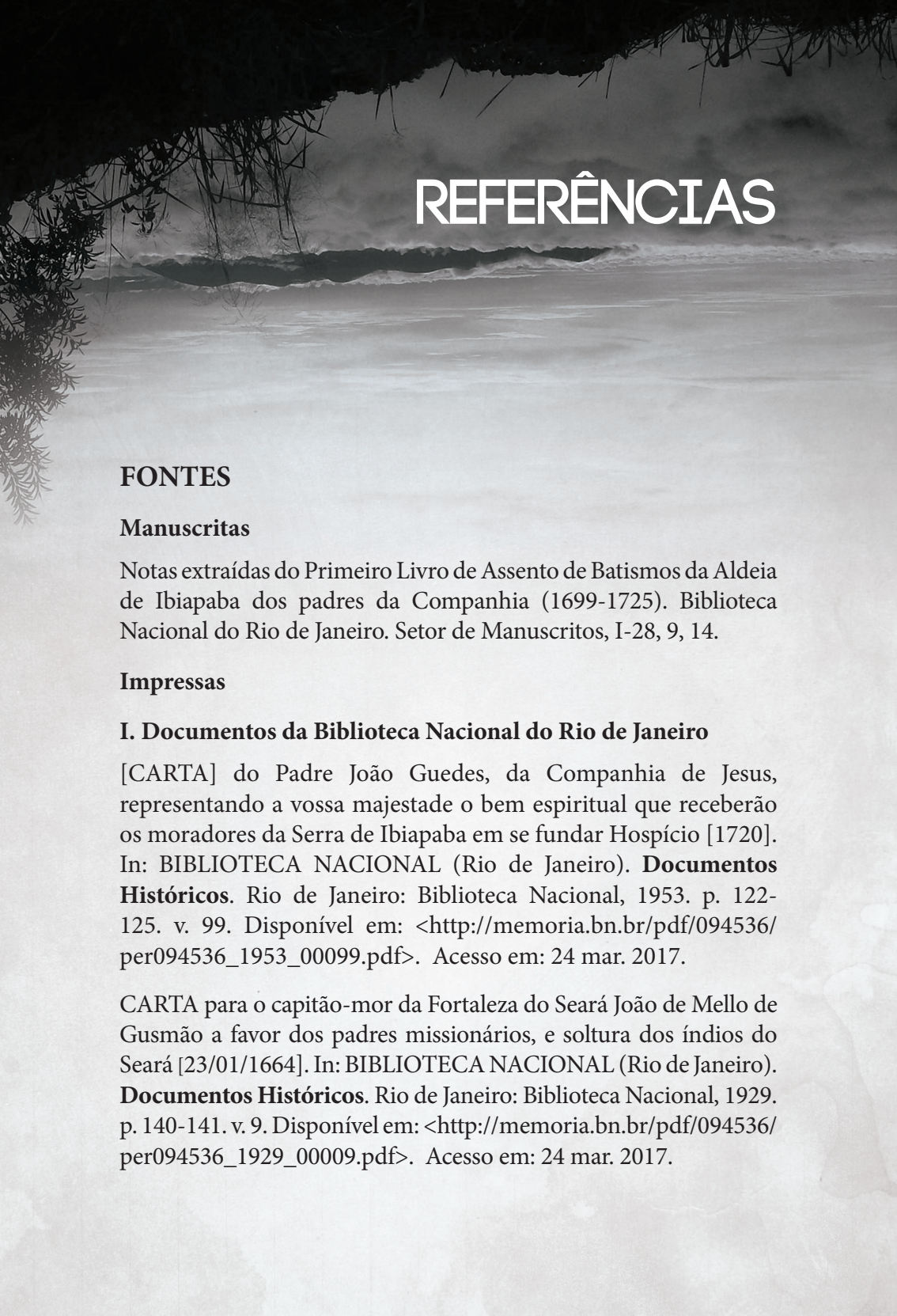
Em geral, mostra-se sempre tentador aos historiadores dá um tom maniqueísta ao trabalho jesuítico entre os índios missionados, ou então, propalar uma resistência intrépida dos povos nativos

em proteger sua cultura pura e imutável. Ora, esta pesquisa foi toda pensada na perspectiva que concebe a cultura em seu sentido histórico, quer dizer, enquanto transformações sociais dinâmicas que abrangiam, sem dúvida, a visibilidade e a invisibilidade de suas práticas; mas notem que no decorrer dos contatos, tais construções ocorriam a partir da experiência histórica dos agentes e a partir de contextos históricos específicos, logo, eles eram participantes necessários daquela realidade missionada.

Se os jesuítas se mostravam até certo ponto obtusos quanto ao reconhecimento pleno da alteridade indígena, em certos aspectos – na lida com os Principais e reconhecimento de suas terras, por exemplo – chegavam próximos de percebê-los como homens dotados plenamente de entendimento e escolhas. Por seu turno, durante a pesquisa não se viu qualquer conotação de ingenuidade indígena frente aos padres, deixando transparecer uma possível condição de somente vítimas nos contatos interétnicos. Não se estar aqui sugerindo, contudo, que os povos indígenas no sertão colonial, especialmente, na Serra de Ibiapaba, não tenham sofrido as agruras do processo colonialista, no que tange a usurpação de suas terras; suas reduções forçadas, mesmo que negociadas; na perda definitiva do papel tradicional de suas lideranças, transformadas com novas obrigações, etcetera.

Mostrou-se que nesse encontro de lógicas culturais distintas, a percepção e construção do Outro, se dava a partir dos referenciais que todos possuíam e eram portadores. Nesse teatro colonial, não havia protagonistas ou antagonistas no palco, mas cenas cruzadas

em que os atores sociais eram também atores atuantes, cumprindo seu papel na encenação social que escolheram representar – ou foram constrangidos a representar – porém, deve-se dizer que tais papéis foram dinâmicos e também foram transformados ao sabor das contingências históricas na qual todos, inequivocamente, estiveram envolvidos.



REFERÊNCIAS

FONTES

Manuscritas

Notas extraídas do Primeiro Livro de Assento de Batismos da Aldeia de Ibiapaba dos padres da Companhia (1699-1725). Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Setor de Manuscritos, I-28, 9, 14.

Impressas

I. Documentos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

[CARTA] do Padre João Guedes, da Companhia de Jesus, representando a vossa majestade o bem espiritual que receberão os moradores da Serra de Ibiapaba em se fundar Hospício [1720]. In: BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1953. p. 122-125. v. 99. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536_1953_00099.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2017.

CARTA para o capitão-mor da Fortaleza do Seará João de Mello de Gusmão a favor dos padres missionários, e soltura dos índios do Seará [23/01/1664]. In: BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1929. p. 140-141. v. 9. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536_1929_00009.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2017.

CARTA que se escreveu [rasurado] Jacob de Sousa e Castro, Governador dos Índios da sua Nação Taboajara. [25/02/1715]. In: BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1938. p. 10. v. 40. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536_1938_00040.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2017.

[CARTA] para o Governador Geral do Maranhão sobre se lhe ordenar dê conta do procedimento que teve com João Velho do Valle na ocasião que foi por cabo de uma tropa descer gentios da Serra de Ibiapaba. 1697. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 163-164. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

[CARTA] ao bispo do Maranhão sobre a Repartição dos índios. 1681. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 62. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

[CARTA] para o bispo do Maranhão sobre a dúvida da sua jurisdição sobre os padres da Companhia. 1684. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 66. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

[CARTA] para o Governador do Maranhão que não tendo os Padres da Companhia os Missionários que são obrigados lhes não assigne a certidão que costuma. 1684. In: ANAIS DA BIBLIOTECA

NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 66. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

[CARTA] para o Governador do Maranhão sobre a redução do gentio da Costa do Ceará. 1684. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 65. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

[CARTA] para o Provincial da Companhia de Jesus. 1684. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 64. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

[CARTA] para o Governador Geral do Maranhão sobre o descobrimento da estrada do Estado do Maranhão para o Brazil. 1696. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 158-159. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

[CARTA] para o Governador do Maranhão sobre se lhe avizar dê toda ajuda e favor para a feitura do Hospício que se manda fazer no Siará a requerimento dos Padres da Companhia. 1697. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão**: 1ª parte. Rio de Janeiro: Biblioteca

Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 163. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

[CARTA] para o Governador Geral do Maranhão sobre os vinte e cinco casais de índios que os padres da Companhia desceram para a costa trazendo-os para as Aldeias do Estado do Maranhão. 1697. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro). **Livro grosso do Maranhão: 1ª parte.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Departamento de Imprensa Nacional, 1948. p. 176. v. 66. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_066_1948.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

SYLVEIRA, Symão Estácio da. Relação Sumária das Cousas do Maranhão [1624]. In: ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. **Registro de Santos – Relação Sumária das Cousas do Maranhão – Manuscritos Relativos à Independência do Brasil.** Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação. 1974. v. 94. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_094_1974.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2016.

II. Documentos nas Revistas do Instituto do Ceará

ALVARÁ sobre assuntos tocantes ao serviço religioso no Maranhão, Grão-Pará e Rio das Amazonas [1638]. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza, t. 24, p. 269, 1910.

AOS ALTOS e Poderosos Senhores, os Estados Geraes das Províncias Unidas dos Países Baixos por Antonio Paraupaba etc., etc....1657. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza, t. 26, p. 76-77, 1912.

CARTA que, de Barbados, escrevia Mathias Beck em 8 de outubro de 1654. **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza, t. 70, p. 28-36, 1956.

CARTA para o Capitão-mor do Ceará João de Mello de Gusmão [24/04/1665]. In: **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 50, p. 194-195, 1936.

DUAS memórias do jesuíta Manoel Pinheiro. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 46, p. 177-212, 1932.

EXCERPTOS de varios autores com referencia à vinda dos Padres Francisco Pinto e Luiz Figueira ao Ceará. **Revista Trimestral do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 17, p. 141-175, 1903.

JESUÍTA Pe. João Andreoni, escritas nas Cartas Annuas de 1714-16-21. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 36, p. 77-81, 1922.

REPRESENTAÇÃO de Bento Maciel Parente a El-Rei sobre as coisas tendentes a defesa e observação e bom governo da Província do Maranhão [04/08/1636]. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 24, p. 234, 1910.

SOUTO MAIOR, Pedro. Dous índios notáveis e parentes próximos. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 26, p. 61-71, 1912.

SOUTO MAIOR, Pedro. A missão de Antônio Paraupaba ante o governo hollandez. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 26, p. 72-82, 1912.

III. Diversas

BECK, Matias. Diário de Matias Beck [1649]. In: POMPEU SOBRINHO, Thomas; CÂMARA, José Aurélio; GIRÃO, Raimundo. **Três Documentos do Ceará Colonial**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967. p. 219-286. (Coleção História e Cultura)

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. 2. ed. Belém: Fundação Cultural do Pará; Secretaria do Estado da Cultura, 1990. [1699].

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939[1625];

CARVALHO, Jacinto de. **Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão**. São Luís: Alumar, 1995 [XVIII].

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e Normas Complementares. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Loyola, 1997. [1558].

D'ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. [1614].

D'EVREUX, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1929. [1614].

FIGUEIRA, Luiz. Relação do Maranhão [1608]. In: POMPEU SOBRINHO, Thomas; CÂMARA, José Aurélio; GIRÃO, Raimundo. **Três Documentos do Ceará Colonial**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967. p. 76-113.

GAGO, Ascenso. Carta ânua [1695]. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. v. III e IV. p. 38-56.

GAGO, Ascenso. Carta ânua [1697]. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. v. III e IV. p. 57-63.

GAGO, Ascenso. Carta ânua [1701]. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. v. III e IV. p. 63-64.

LOYOLA, Inácio de. **Exercícios Espirituais**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. [1548].

MORAES, Pe. José de. **História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará**. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio, 1860 [1759].

MORENO, Martim Soares. Relação do Ceará [1618]. In: POMPEU SOBRINHO, Thomas; CÂMARA, José Aurélio; GIRÃO, Raimundo. **Três Documentos do Ceará Colonial**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967. p. 181-187.

RAU, Virginia. **Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália, 1958. v. II.

VIEIRA, Antônio. **Cartas do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2003.

VIEIRA, Antônio. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (Coord.). **Escritos Instrumentais sobre os Índios**. São Paulo: EDUC; Loyola; Giordano, 1992. p. 122-190.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima. In: VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Erechim: EDELBRA, 1998. p. 27-54.

VIEIRA, Antônio. *Visita* [1658-1661]. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Editora Nacional do Livro, 1943. p. 106-124. v. III e IV.

Bibliografia

ABREU, J. Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. 5. ed. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu; Livraria Briguet, 1969.

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. **Revista de História da USP**, v. 144, p. 19-71, 2001.

ALBERT, Bruce. Cosmologias do contato Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce et al. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 9-21.

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. **Seara Indígena: deslocamentos e dimensões identitárias**. 2002. 162 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

ALCAIDE, Elisa Luque. El debate epistemológico sobre la Historia de la Iglesia. **Estudios Ibero-Americanos**. PUCRS, v. 24, n. 2, p. 205-216, dez. 1998.

ALDEN, Dauril. Jesuit efforts to defend the “freedom” of the brazilian indians. In: ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise: the society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750**. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 474-501.

ALMEIDA, Maria Celestino de. Anchieta e os índios em Iperoig: reflexão sobre suas relações a partir da noção de cultura histórica. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza: UFC, v. 29, n. 1/2, p. 109-119, 1998.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ARAGÃO, Batista. **Bravos da missão**. Fortaleza: Cearense Ltda, 1979.

ARARIPE, Tristão Alencar. **História da província do Ceará**. Fortaleza: Coleção História e Cultura do Instituto do Ceará, 1958.

ARAÚJO, Padre Sadoc de. **Estudos ibiapabanos**. Sobral: Imprensa Universitária; Universidade Vale do Acaraú, 1979.

ASSUNÇÃO, Matthias Rohring; FLEISCHMANN, Ulrich; ZIEBELL-WENDT, Zinka. Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH-Marco Zero, v. 11, n. 21, p. 125-145, 1991.

ASSUNÇÃO, Paulo. **A terra dos Brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)**. São Paulo: Annablume, 2000.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Ed. Fac-sím. Belém: Secult, 1999.

BANDEIRA, Moniz. **O feudo - a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BARROS, Paulo Sérgio. **Confrontos Invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

BEOZZO, Oscar. **Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario Portuguez & Latino**. Coimbra, v. 10, p. 1712-1728. Disponível em: <<http://www.ieb.usp.br/online>>. Acesso em: 12 dez. 2014.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles. **A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1981.

BRUIT, Héctor. **Bartolomeu de Las Casas e a simulação dos vencidos**. Campinas: Unicamp, 1995.

BRUIT, Héctor. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p.77-101.

CÂMARA, José Aurélio. Aspectos do domínio holandês no Ceará. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 70, p. 5-36, 1956.

CÂMARA, José Aurélio. Introdução, notas e comentários. In: FIGUEIRA, Luís; MORENO, Martins Soares; BECK, Mathias. **Três documentos do Ceará colonial**. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.p.205-294.

CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. “Fronteiras da cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII)”. In: PRIORI, Mary Del; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Os senhores dos rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p. 33-60.

CARDOSO, Alírio. **Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Estado do Maranhão (1607-1652).** 2002. 263 f. Dissertação (Mestrado em História) – Unicamp, São Paulo, 2002.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620.** Bauru, SP: Edusc, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia.** São Paulo, USP, v. 35, p. 21-74, 1992.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CERTEAU, Michel de. **Escrita da História.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Lavradores de Almas. 1994. 162 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal.** São Paulo: Brasiliense. 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisa de Antropologia Política.** 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

COSTA FILHO, José Sales (org.). **Vale do Coreau e Ibiapaba: plano de desenvolvimento inter-regional.** Fortaleza: Secretaria de desenvolvimento local e regional, 2004.

COUTO, Jorge. As estratégias de implantação da Companhia. In: AZEVEDO, Francisca; MONTEIRO, John (Org.). **Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação**. Rio de Janeiro: Expressão Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997. p. 187-198.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, dez. 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Da guerra das relíquias ao quinto império: importação e exportação da história do Brasil. **Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, n. 44, p. 73-87, mar. 1996.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

DAHER, Andrea. Do Selvagem convertível. **Topoi**. Rio de Janeiro: 7 Letras, n. 5, p. 71-107, set. 2002.

DEL PRIORE, Mary. O papel branco, a infância e os jesuítas na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.). **História da criança no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1991. p. 10-27.

DEMOUSTIER, Adrien, S. I. L'originalité des "Exercices spirituels". In: GIARD, Luce (Dir.). **Les Jésuites à l'âge Baroque (1540-1640)**. Grenoble: Jérôme Millon, 1996. p. 23-35.

DOMINGUES, Ângela. "Estado do Grão-Pará e Maranhão". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org.). **Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil**. Lisboa: Verbo, 1994. p. 314-319.

EISENBERG, José. **As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

FAUSTO, Carlos. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 251-282.

FERNANDES, Florestan. **Organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio**: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi; Terceiro Nome, 2000.

GIARD, Luce (Dir.). **Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)**. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIORDANO, Cláudio (Coord.). **Escritos instrumentais sobre os índios**. São Paulo: EDUC; Loyola; Giordano, 1992.

GIRÃO, Raimundo. Introdução, notas e comentários. In: FIGUEIRA, Luís; MORENO, Martins Soares; BECK, Mathias. **Três documentos do Ceará colonial**. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.p.159-201.

GIRÃO, Raimundo. **História econômica do Ceará**. 2.ed. Fortaleza: UFC; Casa José de Alencar, 2000.

GIRÃO, Valdelice Carneiro. Da conquista e implantação dos primeiros núcleos urbanos na capitania do 'Siará Grande'. In: SOUZA, Simone (Coord.). **História do Ceará**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994. p. 25-44.

GIRÃO, Valdelice Carneiro. **Dependência da Capitania do Ceará ao Governo de Pernambuco (1656-1799)**. Fortaleza: Caderno do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais – NEPS; Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da UFC, 1986. n. 4.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HANSEN, João Adolfo. História da Companhia de Jesus no Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil: um banquete no trópico.** São Paulo: SENAC-SP, 2001. p. 45-73.

HANSEN, João Adolfo. Introdução. In: VIEIRA, Antônio S. I. **Cartas do Brasil.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 7-74.

HAUBER, Máxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HESPANHA, António Manuel (Coord.). **História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807).** Lisboa: Estampa, 1993. v. 4.

HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João et al. **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 163-188.

HÖFFNER, Joseph. **Colonialismo e evangelho: ética do colonialismo espanhol no século do ouro.** São Paulo: Universidade de São Paulo; Rio de Janeiro: Presença, 1973.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja na Amazônia.** Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo. (Primeira Época).** 3. ed. São Paulo: Paulinas; Vozes, 1983.

HULSMAN, Lodewijk. Brazilian indians in the dutch republic. The remonstrances of Antonio Paraupaba to the states general in 1654 and 1656. **Itinerário**, v. 29, n. 1, p. 51-78, 2005.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Ed. Fac-sim. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 2002.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KOK, Maria da Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo**. Campinas: Unicamp, 2001.

LEAL, Vinícius Barros. Os jesuítas no Ceará. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 105, p. 11-20, 1991.

LEITE, Serafim S. I. **Luiz Figueira: a sua vida heroica e a sua obra literária**. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca; Agência Geral das Colônias, 1940a.

LEITE, Serafim S. I. **Novas cartas jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940b.

LEITE, Serafim S. I. **Suma histórica da companhia de Jesus**. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do Quarto Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v. I.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938. v. I e II.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. v. III e IV.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945. v. V e VI.

LEMENHE, Maria Auxiliadora. A economia pastoril e as vilas coloniais no Ceará. In: LEMENHE, Maria Auxiliadora. **Fortaleza em Questão**. Fortaleza: Stylos Comunicações, 1991, p. 21-49.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

MAIA, Légio de Oliveira. A construção retórica da edificação: Vieira, os índios e a missão nas Serras de Ibiapaba. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). **Fontes, problemas e pesquisas em História Moderna (séculos XVI-XIX)**. São Paulo: Alameda, 2008. p. 75-95.

MAIA, Légio de Oliveira. **Serra de Ibiapaba. De aldeia a vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial (Século XVIII)**. 2010. 409 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

MAIA, Légio de Oliveira. A implantação do Diretório em vila Viçosa Real (CE): incerteza, colaboração e negociação indígenas (c. 1759-1762). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011. p. 21-45.

MAIA, Lício de Oliveira. Aldeias e missões nas capitâneas do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. **Revista Tempo**. Rio de Janeiro, v. 19, n. 35, p. 7-22, 2013.

MELLO, Evaldo Cabral de. **Olinda restaurada**: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Sousa. **Pela Propagação da Fé e Conservação das Conquistas Portuguesas**: as Juntas das Missões – Século XVII-XVIII. 2002. 437 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Porto, Porto, 2002.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani**. 2. ed. São Paulo: Nacional; Universidade de São Paulo, 1979.

MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-249.

MONTEIRO, John M. Colonização e despovoamento: São Paulo e Maranhão no século XVII. **Ciências Hoje**. São Paulo, v. 15, n. 86, p. 13-18, 1992.

MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: estudos de história indígena e dos indigenismo. 2001. 235 f. Tese (Doutorado em História Indígena e Indigenismo) – Universidade de Campinas, São Paulo, 2001.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 63-120.

MULLETT, Michael. **A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna**. Lisboa: Gradiva, 1985.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NOBRE, Geraldo S. **História Eclesiástica do Ceará (1ª parte)**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980.

NOGUEIRA, Paulino. O padre Francisco Pinto: a primeira catechese de índios no Ceará. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, t. 18, p. 5-49, 1904.

O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo, RS: UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. p. 13-42.

PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414.

PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a unidade teológico-retórico-político dos sermões de Antônio Vieira. São Paulo: USP; Campinas: UNICAMP, 1994.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e Índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 115-132.

PINTO, Estevão. **Os Indígenas do Nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

POMPA, Cristina. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. **Novos Estudos**. São Paulo, CEBRAP, n. 64, p. 83-95, nov. 2002.

POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, n. 40, p. 177-195, 2001.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Introdução, notas e comentários. In: FIGUEIRA, Luís; MORENO, Martins Soares; BECK, Mathias. **Três documentos do Ceará colonial**. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.p.3-157.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Etnicidade e mudança cultural. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza: UFC, v. 27, n. 1/2, p. 136-142, 1996.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. **Fontes inéditas para a história indígena no Ceará**. Fortaleza: Cadernos do NEPS; UFC, 1992.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp, 2002.

PUNTONI, Pedro. Tupi ou não Tupi? uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil colonial. **Ethnos**. Recife, v. 2, p. 5-19, 1997.

QUEVEDO, Júlio. **Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata**. Bauru: EDUSC, 2000.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RAMINELLI, Ronald. Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João et al. **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 227-247.

ROPS, Daniel. **A Igreja do renascimento e da reforma**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O pináculo do temp(l)o: o sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII**. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

SARAIVA, F. R. **Novíssimo Dicionário Latino-português**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. 2003. 294 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, São Paulo, 2003.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A Santidade de Jaguaripe: catolicismo popular ou religião indígena. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza: UFC, v. 26, n. 1/2, p. 65-70, 1995.

SOUSA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUSA, Mônica Hellen Mesquita de. **Missão na Ibiapaba**: estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII e XVIII. 2003. 122 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

SOUZA, Simone (Coord.). **História do Ceará**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.

STUDART FILHO, Carlos. **Estudos de história seiscentista**. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1959.

STUDART FILHO, Carlos. **O antigo estado do Maranhão e suas capitânicas feudais**. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

STUDART FILHO, Carlos. **Páginas de história e pré-história**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1966.

STUDART, Barão de. **Datas e factos para a história do Ceará**. Edição fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

STUDART, Barão de. Francisco Pinto e Luiz Figueira: o mais antigo documento existente sobre a história do Ceará. In: *Commemorando o tricentenário da vinda dos primeiros portugueses ao Ceará, 1603-1903*. Fortaleza: Tip. Minerva, 1903, p. 47-92.

THÉBERGE, Pedro. **Esboço histórico sobre a província do Ceará**. Edições fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. **Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

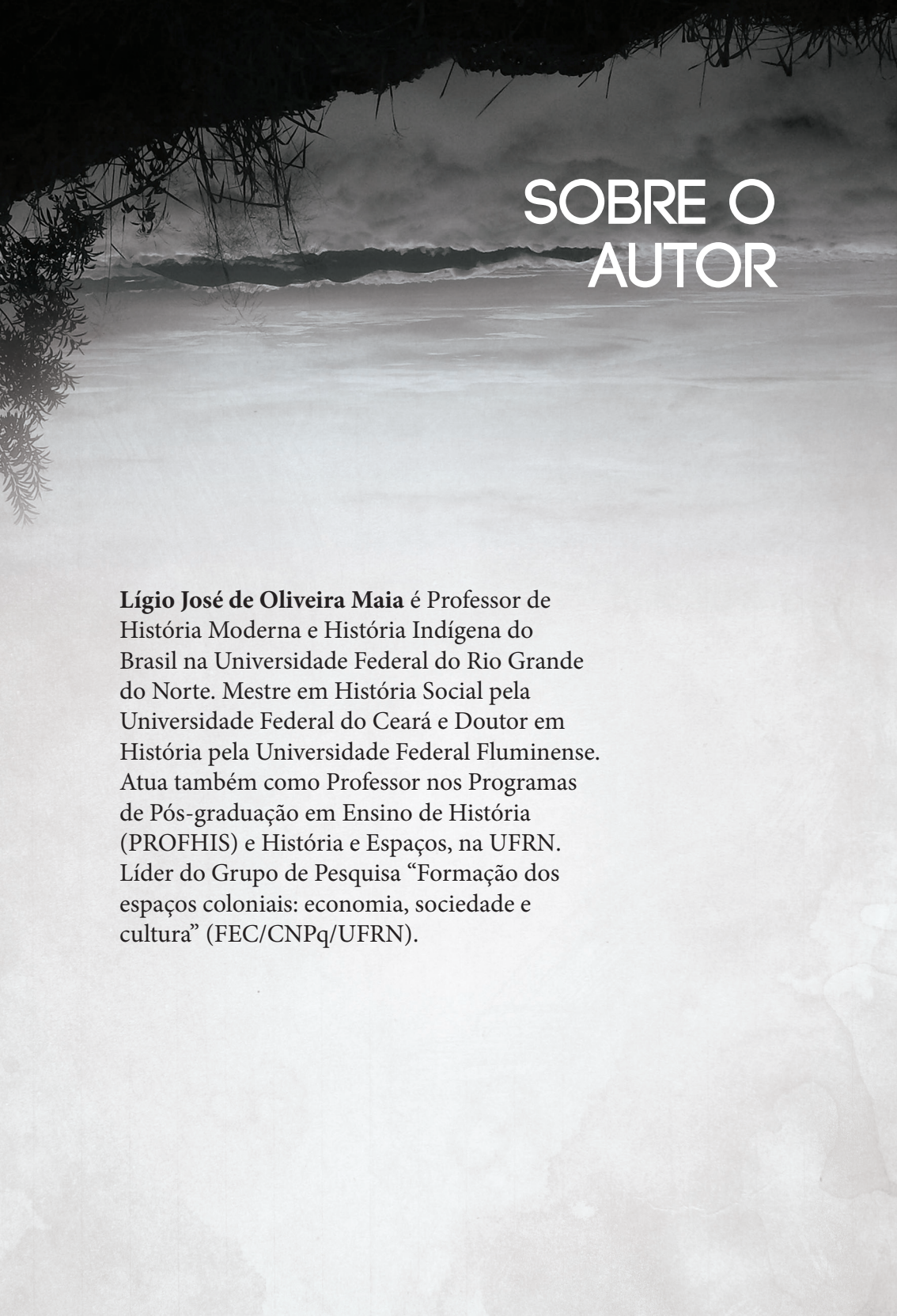
VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VIEGAS, João. **La mission d'Ibiapaba. lê père Antonio Vieira & le droit des indiens**. Paris: Chandeigne; UNESCO, 1998.

XAVIER, Maico Oliveira. **“Cabôcullos são os brancos”**: dinâmicas das relações socioculturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX. Fortaleza: SECULT, 2012.

WORSLEY, Peter. **Al son de la trompeta final**. Madrid: Siglo XXI, 1980.



SOBRE O AUTOR

Lígio José de Oliveira Maia é Professor de História Moderna e História Indígena do Brasil na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará e Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Atua também como Professor nos Programas de Pós-graduação em Ensino de História (PROFHIS) e História e Espaços, na UFRN. Líder do Grupo de Pesquisa “Formação dos espaços coloniais: economia, sociedade e cultura” (FEC/CNPq/UFRN).